WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

HEFT 5

CANDRAKĪRTI

MADHYAMAKĀVATĀRAḤ UND MADHYAMAKĀVATĀRABHĀṢYAM

(KAPITEL VI, VERS 166–226)

ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT
VON

HELMUT TAUSCHER



ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN UNIVERSITÄT WIEN

WIEN 1981

Gefördert durch das
Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien

WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST STEINKELLNER

HEFT 5

WIEN 1981

ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN
UNIVERSITÄT WIEN

CANDRAKĪRTI

MADHYAMAKĀVATĀRAḤ
UND
MADHYAMAKĀVATĀRABHĀṢYAM

(KAPITEL VI, VERS 166-226)

ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT
VON

HELMUT TAUSCHER

WIEN 1981

ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN
UNIVERSITÄT WIEN

Preis: ö.S. 200,-

zu beziehen von:

Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien
Maria Theresien - Straße 3/4/26
A-1090 W i e n
Austria



CANDRAKĪRTI

INHALT

VORWORT

Die Bedeutung, die dem Madhyamakāvatāraḥ von Candrakīrti (Ende 6. oder Anfang 7.Jh.)[1] in der Tradition beigemessen wird, braucht wohl nicht eigens betont zu werden; die zahlreichen, größtenteils tibetischen Kommentare sowie die offenbar häufigen Separatdrucke und die vermutlich auch außerkanonische Überlieferung des Werkes[2] sprechen für sich.

Wie bereits FRAUWALLNER[3] festgestellt hat, ist es Candrakīrtis Hauptanliegen, Nāgārjunas Lehre rein und unverfälscht zu erhalten und vor Einflüssen einer zu Unrecht eingesetzten Logik (Bhāvaviveka) und des Yogācāra zu bewahren. Darin ist auch die eigentliche Bedeutung Candrakīrtis zu sehen, nicht in grundlegenden philosophischen Neuerungen. Was hier über Candrakīrti im allgemeinen gesagt ist, gilt auch für sein bedeutendstes selbständiges Werk, den Madhyamakāvatāraḥ. Das hohe Ansehen, das er genießt, gründet sich wohl vor allem auf die Tatsache, daß er die vielleicht einzige umfassende Darstellung der Madhyamaka-Lehre ist: Gestützt auf das Lehrsystem der zehn Bodhisattva-Stufen (*bhūmi*) wird die Laufbahn des Bodhisattva geschildert. Das Kernstück des Werkes bildet dabei das sechste Kapitel, die Behandlung der sechsten Stufe, auf der der Bodhisattva die Vollkommenheit der Einsicht erlangt. Candrakīrti widmet diesem Kapitel weit über die Hälfte des gesamten Werkes und bietet in ihm eine detaillierte und umfassende Darstellung der philosophischen Position des Prāsaṅgika-Madhyamaka.

-----

1) nach LA VALLÉE POUSSIN, MAv_L, Le Muséon N.S.8. 1907. 250; FRAUWALLNER, PhB 241 datiert Candrakīrti mit 7.Jh.; LINDTNER 90f nennt als Arbeitshypothese ca. 530-600.

2) zu diesem Problem s. Einleitung, 5ff

3) loc.cit.

Damit soll Candrakīrti nicht generell jegliche Eigenständigkeit und Neuerung abgesprochen werden, jedoch ist es aufgrund der Textsituation und beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht möglich, in allen Fällen - besonders bei Umdeutungen der Prajñāpāramitā-Texte im Abschnitt über die Leerheit (*śūnyatā*) - zu entscheiden, ob sich Candrakīrti auf Vorbilder stützen konnte.

Aufgrund der Bedeutung des Madhyamakāvatāraḥ wäre es zu begrüßen, wenn das Werk als ganzes auch in Übersetzung zugänglich wäre. Leider ist das im Bereich der europäischen Sprachen aber nicht der Fall. Louis de LA VALLÉE POUSSIN hat in Europa bisher als einziger an einer solchen Übersetzung gearbeitet, sein Werk aber nicht zu Ende führen können. Es bricht nach Vers 165 des sechsten Kapitels ab und entspricht somit MAv 1 - 288,9. Aus welchen Gründen es nicht zu der geplanten Weiterführung der Übersetzung kam, ist unbekannt. Der Rest soll bereits in Manuskriptform vorgelegen haben, in den Kriegswirren 1914 aber verbrannt sein; ich konnte jedoch nichts Näheres darüber in Erfahrung bringen. Neben dieser Arbeit von LA VALLÉE POUSSIN gibt es noch eine chinesische Übersetzung des gesamten Werkes und einige partielle Übersetzungen, größtenteils in japanischer Sprache. Eine Liste der vorliegenden Übersetzungen gebe ich in der Einleitung, 3.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, einen ersten Schritt zur Fortsetzung des Werkes von LA VALLÉE POUSSIN zu tun und zunächst das philosophisch bedeutende Kap.VI in einer europäischen Sprache zugänglich zu machen. Sie schließt an MAv_L an und bietet eine deutsche Übersetzung mit philologischen und erklärenden Anmerkungen, sowie Vorschläge zur Verbesserung des Textes von MAv. Für wichtige Termini ist eine Sanskrit-Entsprechung angegeben. Zum Teil ist diese durch Zitate und zitierte Texte belegt, zum Teil jedoch aus analogen Stel-

len erschlossen. Aus diesem Grund sind hier auch häufig andere Entsprechungen angegeben als bei OGAWA, dessen Identifizierungen mir teilweise fragwürdig scheinen. Ich stütze mich hauptsächlich auf den Prasannapadā-Index von YAMAGUCHI. Da die tibetische Übersetzung der Prasannapadā vom selben Team verfaßt ist wie die des Madhyamakāvatāraḥ, ist wohl mit einiger Sicherheit anzunehmen, daß dieser Index auch Candrakīrtis Wortmaterial im Madhyamakāvatāraḥ erschließt. Wo eine Identifizierung anhand dieses Index nicht möglich ist, gebe ich Belegen in den von Candrakīrti angezogenen Traditionen den Vorzug.

Da die erschlossenen Entsprechungen wesentlich häufiger sind als die belegten, verzichte ich darauf, sie eigens zu kennzeichnen; lediglich besonders fragliche Fälle sind mit einem Fragezeichen versehen. Die Sanskrit-Entsprechungen sowie Erklärungen und Ergänzungen, die dem Text selbst oder einem Kommentar entnommen sind, stehen in der Übersetzung in runden Klammern, kommentierende Ergänzungen in eckigen Klammern. Textkonjekturen gebe ich in spitzen Klammern.

Die Anregung zu dieser Arbeit stammt von meinem verehrten Lehrer, Professor Ernst STEINKELLNER. Ihm gilt auch mein besonderer Dank für seine gründliche und wohlwollende Betreuung der Arbeit. Weiters danke ich Prof.em. Étienne LAMOTTE (Louvain), Prof. Jacques MAY (Lausanne) und Dr. Chr LINDTNER (Kopenhagen) für Informationen, Hinweise und Anregungen, Dr. E.I. KYCHANOW (Leningrad) für seine Hilfe bei der Suche nach weiteren Drucken des Madhyamakāvatāraḥ und Dr. Lobsang DARGYAY für manches klärende Gespräch, Mag. Susanne WAGNER und meinem Kollegen Torsten MUCH für die Hilfe bei der Korrektur des Manuskriptes, sowie all denen, die ich hier nicht namentlich nennen kann, die mir aber im Verlaufe der Arbeit fachliche oder moralische Unterstützung gewährten.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN UND DER LITERATUR

1. Allgemein verwendete Abkürzungen

Anm.	Anmerkung
AO	Acta Orientalia
AOH	Acta Orientalia Hungaricae
C	Ausgabe von Cone
cf.	(in Zitaten nach DPPL) = vgl.
chin.	chinesisch
D	Ausgabe von Derge = Sde dge Tibetan Tripiṭaka, Bstan ḥgyur - preserved at the Faculty of Letters University of Tokyo. Ed. Jikidō TAKASAKI, Zuihō YAMAGUCHI, Yasunori EJIMA. Tokyo 1977 -
dt.	deutsch
f/ff	folgende
franz.	französisch
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies
IBK	Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū
IIJ	Indo-Iranian Journal
JA	Journal Asiatique
jap.	japanisch
JIPh	Journal of Indian Philosophy
JORM	Journal of Oriental Research, Madras
lit.	(in Zitaten nach DPPL) literary
loc.cit.	loco citato
LVP	LA VALLÉE POUSSIN: Anmerkungen zu MAv
MCB	Mélanges Chinois et Bouddhiques
N	Ausgabe von Narthang
N.S.	nouvelle série, new series
o.J.	ohne Jahr
o.O.	ohne Ort

op.cit.	opere citato
P	Ausgabe von Peking = The Tibetan Tripitaka. Peking Edition. Reprinted under the supervision of the Otani University, Kyoto. Ed. by D.T.SUZUKI. 168 vols. Tokyo and Kyoto 1955 - 1961
s.	siehe
s.v.	sub verbum
skt.	Sanskrit
sq.	(in Zitaten nach DPPL) = f
tib.	tibetisch
v./vv.	Vers/Verse
v.l.	variae lectiones
vgl.	vergleiche
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd (Bd. 1-13: und Ost-)asiens
ZASt	Zentralasiatische Studien
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
zit.	zitiert

2. Primärliteratur

A (in Zitaten nach DPPL) = AS

AAA Abhisamayālaṃkārālokā.- Abhisamayālaṃkār'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā (Commentary on Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā) by Haribhadra, together with the text commented on. Edited by Unrai WOGIHARA. 2 Bd. Tokyo 1932-1935

AAV Abhisamayālaṃkāravṛttiḥ.- L'Abhisamayālaṃkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena. Primo Abhisamaya. Ed. Corrado PENSA. (Serie Orientale Roma XXXVII) Roma 1967

AD Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā.- The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 55 to 70, corresponding to the 5th Abhi-

samaya. Edited and translated by Edward CONZE. (Serie Orientale Roma XXVI) Roma 1962

AdS — Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā.- P 732 (vol.19)

AK — Abhidharmakośaḥ (Vasubandhu). s. AKBh

AKBh — Abhidharmakośabhāṣyam.- Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu. Edited by P.PRADHAN. (Tibetan Sanskrit Works Series VIII) Patna 1967

AS — Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā.- Ashṭasāhasrikā. A Collection of Discourses on the Metaphysics of the Mahāyāna School of the Buddhists. Edited by Rājendrālal MITRA. (Bibliotheca Indica) Calcutta 1888

ASam — Abhidharmasamuccayaḥ.- Abhidharma Samuccaya of Asanga. Edited by Pralhad PRADHAN. (Visva-Bharati Studies 12) Santiniketan 1950

AVin — Arthaviniścayaḥ.- Alfonsa FERRARI: Arthaviniścaya (Testo e versione). (Atti della Reale Accademia d'Italia, Classe di Scienze Morali e Storiche, Serie VII, Volume IV, Fasciculo 13) Roma 1944

AVinS — Arthaviniścayasūtram.- The Arthaviniścaya-Sūtra and its Commentary (Nibandhana). Edited by N.H. SAMTANI. (Tibetan Sanskrit Works Series XIII) Patna 1971

BCA — Bodhicaryāvatāraḥ (Śāntideva). s. BCAP

BCAP — Bodhicaryāvatārapañjikā. Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva. Edited by Louis de LA VALLÉE POUSSIN. (Bibliotheca Indica 150) Calcutta 1901-1914

Bṛ — Bṛhaṭṭīkā = Śatasāhasrikāpañcaviṃśatsāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā-Bṛhaṭṭīkā (Daṃṣṭrasena). P 5206 (vol.93)

Bu ston, Chos 'byuṅ — Bu ston: bDe bar gśegs pa'i bstan pa'i gsal byed, Chos kyi 'byuṅ gnas gsuṅ rab rin po che'i mdzod.- The Collected Works of Bu-ston. Part 24 (Ya). Edited by LOKESH CHANDRA. (Śata-Piṭaka Series 64) New Delhi 1971. 633-1056

CŚ Catuḥśatakam.- The Catuḥśataka of Āryadeva. Sanskrit and Tibetan Texts with Copious Extracts from the Commentary of Candrakirtti. Reconstructed and edited by Vidhushekara BHATTACHARYA. Part II. (Visva-Bharati Series 2) Calcutta 1931

DA Dīghanikāyaṭṭakathāṭīkā. (ungesehen; zit. nach PTSD)

DB Daśabhūmikasūtram. Ed. Johannes RAHDER. Le Muséon, N.S.39. 1926. 125-252

DhSaṃ Dharmasaṃgrahaḥ.- The Dharma-Saṃgraha, An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms. Prepared for Publication by Kenjiu KASAWARA, edited by F.Max MÜLLER and H.WENZEL. (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, vol.1, part 5) Oxford 1885

DN Dīghanikāya.- The Dīgha Nikāya. Edited by T.W.RHYS DAVIDS and J.Estlin CARPENTER. 3 vols. London (Pali Text Society) Reprint 1949 und 1947

Ghanavyūha Ghanavyūhanāmamahāyānasūtram.- P 778 (vol.29)

Guṅ thaṅ, Sa bcad Guṅ thaṅ dKon mchog bsTan pa'i sgron me: dBu ma la 'jug pa'i sa bcad.- The Collected Works of Guṅ-thaṇ dKon-mchog-bstan-pa'i sgron-me. Edited by NGAWANG GELEK DEMO. Vol.1 (Ka). (Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series XXXII) New Delhi 1972. 716-735

H (in Zitaten nach DPPL) = AAA

HB Hetubinduḥ.- Ernst STEINKELLNER: Dharmakīrti's Hetubinduḥ. 2 Bde. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 252.Band, 1. und 2.Abhandlung) Wien 1967

J Jayānanda: Madhyamakāvatāraṭīkā.- P 5271 (vol.99)

'Jam dbyaṅs bẑad pa, Phar phyin mtha' dpyod 'Jam dbyaṅs bẑad pa'i rdo rje: bsTan bcos mṅon par rtogs pa'i rgyan gyi mtha' dpyod ŝes rab kyi pha rol tu phyin pa'i don kun sal ba'i rin chen sgron me.- The Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bẑad-pa'i-rdo-rje. Edited by NGAWANG GELEK DEMO. Vol.7 (Ja). (Gedun Sungrab Minyam Gyunphel Series 46) New Delhi 1973. 3-581

K_D Madhyamakāvatārakārikā (Candrakīrti).- D 3861 (vol. Dbu ma 7)

K_P Madhyamakāvatārakārikā (Candrakīrti).- P 5262 (vol.98)

K_1 Madhyamakāvatārakārikā (Candrakīrti).- P 5261 (vol.98)

KPv Kāŝyapaparivartaḥ.- The Kāçyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class. Edited in the original Sanskrit and in Chinese by A. von STAËL-HOLSTEIN. Shanghai 1926

L Lam rim chen mo (bTsoṅ kha pa).- P 6001 (vol.152)

LAS Laṅkāvatārasūtram.- The Laṅkāvatāra Sūtra. Edited by Bunyiu NANJIO. (Bibliotheca Otaniensis 1) Kyoto 1956

LSt Lokātītastavaḥ (Nāgārjuna).- P 2012 (vol.46)

LV Lalitavistaraḥ.- Lalita Vistara. Herausgegeben von S.LEFMANN. 2 Bde. Halle a.S. 1902 und 1908 (Seitenangaben beziehen sich auf Bd.1: Text)

MAv Madhyamakāvatāraḥ.- Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction Tibétain. Publiée par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. (Bibliotheca Buddhica IX) St.-Pétersbourg 1907-1912

MBT II Giuseppe TUCCI: Minor Buddhist Texts, part II. First Bhāvanākrama of Kamalaŝila. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary. (Serie Orientale Roma IX,2) Roma 1958

Mil Milindapañho.- The Milindapañho. Being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nagasena. Edited by V.TRENCKNER. London (Pali Text Society) Reprint 1962

MK — Mūlamadhyamakakārikā.- Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ. Edited by J.W.DE JONG. (The Adyar Library Series 109) Madras 1977

MN — Majjhimanikāya.- The Majjhima Nikāya. Edited by V.TRENCKNER (vol.I), Robert CHALMERS (vols.II,III). London (Pali Text Society) Reprint 1948 und 1951

MSA — Mahāyānasūtrālaṃkāraḥ.- Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra. Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra. Édité et traduit par Sylvain LÉVI. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques 159, 180) Paris 1907 und 1911

MSABh — Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣyam. s. MSA

MV — Mahāvastu Avadānam.- Le Mahāvastu. Text Sanscrit. Publié et accompagné d'introductiones et d'un commentaire par É.SENART. 3 Bde. Paris 1882, 1890, 1897

MVT — Madhyāntavibhāgaṭīkā.- Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā. Exposition Systématique du Yogācāravijñaptivāda. Édition par M.Sylvain LÉVI. Tome I - Texte. Nagayo 1934

MVy — Mahāvyutpattiḥ. Ed. by R.SAKAKI. Tōkyō (Reprint) 1962

NS — Nyāyasūtram.- Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar, von Walter RUBEN. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVIII.Bd, No.2) Leipzig 1928

NV — Nyāyavārttikam.- Nyāyadarśana of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of Uddyotakara, the Tātparyaṭīkā of Vācaspati and the Pariśuddhi of Udayana. Part 1. Edited by Anantalal THAKUR. (Mithila Institute Series, Ancient Text 20) Darbhanga 1967

P — (in Zitaten nach DPPL) = PV

PPr — Prajñāpradīpaḥ.- Prajñā-Pradīpaḥ, A Commentary on the Madhyamaka Sūtra, by Bhāvaviveka. Edited by Max WALLESER. (Bibliotheca Indica N.S.1396) Calcutta 1914

Pras Prasannapadā.- Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publiée par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. (Bibliotheca Buddhica IV) St.-Pétersbourg 1903-1913

PS Pramāṇasamuccayaḥ (Dignāga).- P 5700 (vol.130)

PSV Pramāṇasamuccayavṛttiḥ (Dignāga).- P 5701 (vol.130)

PV Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā.- The Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā. Edited by Nalinaksha DUTT. (Calcutta Oriental Series 28) London 1934

PV_{tib} Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā.- P 731 (vol. 18, 19)

R Red mda' ba gŹon nu blo gros: dBu ma la 'jug pa'i rnam bśad, De kho na ñid gsal ba'i sgron ma. Edited by NGAWANG TOPGAY. Delhi 1974

Ratnakuṭaḥ I Trisaṃvaranirdeśaparivartaḥ.- P 760/1 (vol.22) 1-51b6

RGV Ratnagotravibhāgaḥ.- The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra. Edited by E.H.JOHNSTON. Patna 1950

RM Ratnameghasūtram.- P 897 (vol.35)

S Madhyamakāvatārabhāṣyam.- Dbu ma la hjug pa ran hgrel (Madhyamakapatharabhasuyamnama) by Acharya Chandrakirti. Dharamsala 1968

S_1 Madhyamakāvatārakārikā.- dBu ma la 'jug pa (Madhyā[sic]-makāvatāra). o.O., o.J.

Sikṣ Sikṣāsamuccayaḥ.- Çikshāsamuccaya. A Compendium of Buddhist Teachings, Compiled by Çāntideva chiefly from earlier Mahāyāna Sūtras. Edited by Cecil BENDALL. (Bibliotheca Buddhica I) St.-Pétersbourg (1897-)1902

SN Saṃyuttanikāya.- The Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka. Edited by M.Léon FEER (vols. I-V), Mrs. RHYS DAVIDS (vol.VI: Index). London (Pali Text Society) Reprint 1973-1976 und 1980

SNS	Saṃdhinirmocanasūtram.- Saṃdhinirmocanasūtra. L'Explication des Mystères. Texte Tibétain édité et traduit par Étienne LAMOTTE. (Université de Louvain, Recueil de Travaux Publiés par les Membres des Conférences d'Histoire et de Philologie, 2e série, 34e fasc.) Louvain, Paris 1935
SP	Saddharmapuṇḍarīkasūtram.- Saddharmapuṇḍarīka. Sanskrit Text, edited by H.KERN and Bunyiu NANJIO. (Bibliotheca Buddhica X). St.-Pétersbourg 1908-1912
SphA	Sphutārthāvyākhyam.- Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra. Edited by Swami Dwarikadas SHASTRI. (Bauddha Bharati Series 5-7, 9) Varanasi 1970-1973
ŚS	Śatasāhasrikāprajñāpāramitā.- Çatasāhasrikā-Prajñā-Pāramitā. A Theological and Philosophical Discours of Buddha with his Disciples (in a Hundred-Thousand Stanzas). Edited by Pratāpacandra GHOṢA. (Bibliotheca Indica) Calcutta 1902-1914
$ŚS_{tib}$	Śatasāhasrikaprajñāpāramitā.- P 730 (vols.12-18)
Su	(in Zitaten nach DPPL) Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā. Ed. by R.HIKATA. Fukuoka 1958. (ungesehen)
SubhS	Subhāṣitasaṃgrahaḥ.- Subhāṣita-Saṃgraha. Edited by Cecil BENDALL. Louvain u.a. 1905. (Extrait du "Muséon" Nouvelle série, IV-V)
Śuddh	Śuddhamatī = Abhisamayālaṃkārakārikāvṛtti-Śuddhamatī (Ratnākaraśānti).- P 5199 (vol.91)
TAGN	Tathāgatācintyaguhyanirdeśasūtram.- P 760/3 (vol.22) 113b4-233a1
TMN	Tathāgatamahākaruṇānirdeśasūtram.- P 814 (vol.32) = Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtram
Tr	Triṃśikā. s. VMS
Ts	bTsoṅ kha pa: dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bśad pa, dGoṅs pa rab gsal. P 6143 (vol.154)

TŚ Tarkaśāstram. (Retranslated into Sanskrit). Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Translated by Giuseppe TUCCI. (Gaekwad's Oriental Series XLIX) Baroda 1929. 1-40

Vin Vinayapiṭakam.- The Vinaya Piṭakaṃ: One of the Principal Holy Scriptures in the Pāli Language. Edited by Hermann OLDENBERG. 5 vols. London (Pali Text Society) Reprint 1964-1977

VM Visuddhimagga.- Visuddhimagga of Buddhaghosācariya. Edited by Henry Clarke WARREN. (Harvard Oriental Series 41) Cambridge, Massachusetts 1950

VMS Vijñaptimātratāsiddhiḥ.- Vijñaptimātratāsiddhi. Deux Traités de Vasubandhu, Viṁśatikā (La Vingtaine) Accompagnée d'une Explication en Prose et Triṁśikā (La Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati. Original Sanscrit publié par Sylvain LÉVI. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques 245) Paris 1925

VVy Vigrahavyāvartanī.- E.H.JOHNSTON and Arnold KUNST: The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna, with the Author's Commentary. (From Mélanges Chinois et Bouddhiques IX) Bruges (Belgium) 1951

3. Sekundärliteratur

AA Abhisamayālaṃkāraḥ. s. CONZE, Perfect Wisdom

AK_L L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. 6 Bde. Paris, Louvain 1923-1931

BAREAU, André: Sects = Les Sects Bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon 1955

Begriffsreihen I MITTAL, Kusum: Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus I. Fragmente des

Daśottarasūtra aus Zentralasiatischen Sanskrit-Handschriften. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden IV) Berlin 1957

Begriffsreihen Ia SCHLINGLOFF, Dieter: Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus. Daśottarasūtra IX-X. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden IVa) Berlin 1962

Begriffsreihen II STACHE-ROSEN, Valentina: Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus II. Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden IX) Berlin 1968

BHATTACHARYA, Kamaleswar: Dialectical Method = The Dialectical Method of Nāgārjuna. (Translation of the 'Vigrahavyāvartanī' from the original Sanskrit with Introduction and Notes). JIPh 1. 1971. 217-261

Sādhyasama = A Note on the Interpretation of the Term Sādhyasama in Madhyamaka Texts. JIPh 2. 1974. 225-230

Vaitaṇḍika = Mādhyamika et Vaitaṇḍika. JA 263. 1975. 99-102

BHSD Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, by Franklin EDGERTON. Vol.II: Dictionary. New Haven 1953

Blue Annals The Blue Annals, by George N.ROERICH. 2 Bd. (Royal Asiatic Society of Bengal, Monograph Series VII) Calcutta 1949 und 1953

CONZE, Edward: Perfect Wisdom = The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra. Part I. Translated by Edward CONZE. London 1961

CPD A Critical Pāli Dictionary. Begun by V.TRENCKNER. Copenhagen 1924-

DE JONG, J.W.: Cinq Chapitres = Cinq Chapitres de la Prasannapadā. (Buddhica, Première Série: Mémoires - Tome IX) Paris 1949

Textcritical Notes = Textcritical Notes on the Prasannapadā. IIJ 20. 1978. 25-59, 217-252

DPPL Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature, by Edward CONZE. Tokyo 1967

EIMER, Helmut: Skizzen = Skizzen des Erlösungsweges in Buddhistischen Begriffsreihen. (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 1) Bonn 1976

ZASt 14/1 = Einige Hinweise zur Edition Tibetischer Kanonischer Texte - Beobachtung zur Überlieferung in Blockdrucken. ZASt 14/1. 1980. 195-209

FERRARI, Alfonsa: mKhyen brtse = mKhyen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet. (Serie Orientale Roma XVI) Roma 1958

FRANKE, Otto: Dīghanikāya. Das Buch der Langen Texte des Buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt. (Quellen der Religions-Geschichte, Bd.4, Gruppe 8) Göttingen, Leipzig 1913

FRAUWALLNER, Erich: Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bd. Salzburg 1953 und 1956

PhB = Die Philosophie des Buddhismus. (Philosophische Studientexte, Texte der Indischen Philosophie 2) Berlin [3]1969

GROUSSET, René: Les Philosophies Indiennes. Les Systèmes. 2 Bd. Paris 1931

HATTORI, Masaaki: Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya. From the Sanskrit fragments and the Tibetan versions, translated and annotated. (Harvard Oriental Series 47) Cambridge, Massachusetts 1968

HEILER, Friedrich: Die Buddhistische Versenkung. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung. München 1918

L'Inde Classique L'Inde Classique. Manuel des Études Indiennes. Par Louis RENOU et Jean FILLIOZAT. 2 Bde. (Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient III) Paris 1947 und Hanoi 1953

JÄSCHKE, H.A.: A Tibetan-English Dictionary with Special Reference to the Prevailing Dialects. London, Reprint 1949

JONES, J.J.: The Mahāvastu. Translated from the Buddhist Sanskrit. 3 Bd. (Sacred Books of the Buddhists XVI, XVIII, XIX) London, Reprint 1949 und 1956

KAJIYAMA, Yuichi: PPr = Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1.Kapitel). WZKS VII. 1963. 37-62; VIII. 1964. 100-130

KLOPPENBORG, Ria: The Paccekabuddha, A Buddhist Ascetic. A Study of the concept of the paccekabuddha in Pāli canonical and commentarial literature. (Orientalia Rheno-Traiectina 20) Leiden 1974

KUNST, Arnold: Probleme = Probleme der Buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṅgraha. (Polska Akademia Umiejętności, Mémoires de la Commission Orientaliste 33) Kraków 1939

L.Ch. LOKESH CHANDRA: Tibetan-Sanskrit Dictionary, based on a close comparative study of Sanskrit originals and Tibetan translations of several texts. 2 Bd. Reprinted from the First Edition, New Delhi 1961. Kyoto 1976

LAMOTTE, Étienne: VkN = L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa). Traduit et annoté. (Bibliothèque du Muséon 51) Louvain 1962

LINDTNER, Chr.: Candrakīrti's Pañcaskandhaprakaraṇa. I.Tibetan Text. Acta Orientalia 40. 1979. 87-145

LINDQUIST, Sigurd: Die Methoden des Yoga. Lund 1932

LVP, MCB II LA VALLÉE POUSSIN, Louis de: Madhyamaka. MCB II. 1932-1933. 1-146

MAv_L Madhyamakāvatāra. Introduction au Traité du Milieu de l'Ācārya Candrakīrti avec le Commentaire de l'Auteur, traduit d'après la version tibétaine par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. Le Muséon N.S.8. 1907. 249-317; 10. 1911. 271-358; 11. 1912. 236-328

MAY, Jacques: Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine. (Collection Jean Przyluski II) Paris 1959

MSaṃ LAMOTTE, Étienne: La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha). 2 Bde. (Bibliothèque du Muséon 7) Louvain 1938

MURTI, T.R.V.: The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. London 1955

NAUDOU, Jean: Les Bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études LXVIII) Paris 1968

NMu Nyāyamukham.- The Nyāyamukha of Dignāga. The Oldest Buddhist Text on Logic. After Chinese and Tibetan Materials, by Giuseppe TUCCI. (Materialien zur Kunde des Buddhismus 15) Heidelberg 1930

ÑYĀṆAMOLI: The Path of Purification (Visuddhimagga), Bhadantācariya Buddhaghosa. Translated from the Pali. 2 Bd. Boulder & London 1976

OBERMILLER, E.: Analysis = Analysis of the Abhisamayālaṃkāra. (Calcutta Oriental Series 27) London 1933 und 1936

Doctrine = The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya. (Reprint from AO IX) Leningrad 1932

Sublime Science = The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism. The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsanga. Translated from the Tibetan with introduction and notes. AO IX, pars II, III. 1931. 81-306

OGAWA, Ichijō: Kūshō Shisō no Kenkyū - Nyūchūron no Kaidoku [Studien zur Śūnyatā-Philosophie - Entzifferung des Madhyamakāvatāraśāstram]. Kyōto 1977

PTSD The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. Edited by T.W. RHYS DAVIDS and William STEDE. Chipstead, Surrey 1925

RUBEN, Walter s. NS

RUEGG, David Seyfort: Dharmadhātustava = Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna.- Études Tibétaines. Dédiées à la Mémoire de Marcelle Lalou. Paris 1971. 448-471

Théorie = La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient LXX) Paris 1969

Study = The Study of Tibetan Philosophy and its Indian Sources. Notes on its History and Methods.- Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium, held at Mátrafüred, Hungary, 24-30 September 1976. Edited by Louis LIGETI. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XXIII) Budapest 1978. 377-391

Traité = Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston Rin chen grub. Traduction du De bźin gśegs pa'i sñiṇ po gsal źiṅ mdzes par byed pa'i rgyan. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient LXXXVIII) Paris 1973

Vimuktisena = Ārya and Bhadanta Vimuktisena on the Gotra-Theory of the Prajñāpāramitā.- WZKS XII-XIII. 1968/1969 (= Beiträge zur Geistesgeschite Indiens. Festschrift für Erich Frauwallner). 303-307

SCHAYER, Stanisław: Ausgewählte Kapitel = Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā (V,XII,XIII,XIV,XV,XVI). Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. (Polska Akademja Umiejętności. Mémoires de la Commission Orientaliste 14) w Krakowie 1931

Feuer und Brennstoff. Ein Kapitel aus dem Mādhyamika-Śāstra des Nāgārjuna mit der Vṛtti des Candrakīrti. (Sonderdruck von Rocznik Orjentalistyczny VII. 26-52). Lwów 1930

SCHLINGLOFF, Dieter: Die Religion des Buddhismus. 2 Bde. (Sammlung Göschen 174 und 770) Berlin 1962 und 1963

SCHMIDT, I.I.: Tibetisch-Deutsches Wörterbuch, nebst Deutschem Wortregister. St.Petersburg, Leipzig 1841

SCHMITHAUSEN, Lambert: Dreifache Leidhaftigkeit = Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit. ZDMG Supplement III,2. Wiesbaden 1977. 918-931

Nirvāṇa-Abschnitt = Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 264.Band, 2.Abhandlung) Wien 1969

Siddhi — Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang. Traduite et annotée par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. 2 Bd. (Buddhica, Première Serie: Mémoires - Tome I und V) Paris 1928 und 1929

STCHERBATSKY, Th.: Logic = Buddhist Logic. 2 Bde. (Bibliotheca Buddhica XXVI) Leningrad 1932 und 1930

Nirvāṇa = The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad 1927

SWTF — Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Begonnen von Ernst WALDSCHMIDT. Herausgegeben von Heinz BECHERT. Göttingen 1973-

TAKASAKI, Jikido: A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism. (Serie Orientale Roma XXXIII) Roma 1966

Traité — Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra) par Étienne LAMOTTE. 5 Bd. Louvain 1944-1980

VAIDYA, P.L.: Études sur Āryadeva et son Catuḥśataka. Chapitres VIII-XVI. Paris 1923

VVi Vādavidhiḥ.- FRAUWALLNER, Erich: Vasubandhu's Vādavidhiḥ. WZKS I. 1957. 104-146

WALDSCHMIDT, Ernst: Daśabala = Ein Zweites Daśabalasūtra.- Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraums, von Ernst Waldschmidt. Göttingen 1967. 347-370

WAYMAN, Alex: Discerning the Real = Calming the Mind and Discerning the Real. Buddhist Meditation and the Middle View. From the *Lam rim chen mo* of Tsoṅ-kha-pa. New York 1978

Four Alternatives = Who understands the four alternatives of the Buddhist texts? Philosophy East and West 27/1. 1977. 3-21

WELLER, Friedrich: KPv = Zum Kāśyapaparivarta. Heft 2, Verdeutschung des sanskrit-tibetischen Textes. (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 57, Heft 3) Berlin 1965

YAMAGUCHI, Susumu: Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti. 2 Bde. Kyoto 1974





E I N L E I T U N G

I. ZUM TEXT

1. Übersicht über Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare

Die einzige kritische Edition ist jene von Louis de LA VALLÉE POUSSIN: Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction Tibêtaine. (Bibliotheca Buddhica IX) St.-Pêtersbourg 1907-1912 (im folgenden mit MAv bezeichnet)

Im Kanon enthalten sind zwei verschiedene Übersetzungen[1] der Madhyamakāvatārakārikā:

Die Übersetzung von Tilaka(kalaśa) und Pa sthab Ñi ma grags. P 5262 (im folgenden K_P), D 3861 (im folgenden K_D), C dBu ma 'a 198a1-216a7
sowie jene von Kṛṣṇapaṇḍita und Nag tsho Tshul khrims rgyal ba. P 5261 (im folgenden K_1)

K_1 hat keine Entsprechung in D und C. Bezüglich beider Übersetzungen in N kann ich keine näheren Angaben machen, da mir diese Kanonedition nicht zugänglich war und mir lediglich eine Fotokopie des Madhyamakāvatārabhāṣyam zur Verfügung stand.

Das Madhyamakāvatārabhāṣyam ist im Kanon lediglich in der Übersetzung von Tilaka(ka)laśa und Pa tshab Ñi ma grags überliefert: P 5263, D 3862, N dBu ma 'a 226a5-415a2, C dBu ma 'a 217a1-349b2

Neben diesen Ausgaben ist eine größere Anzahl von Separateditionen zu vermuten, es standen mir jedoch nur zwei moderne

-----

1) Zu den beiden Übersetzern s. 10ff

Drucke zur Verfügung.

Für die Madhyamakāvatārakārikā:

dBu ma la 'jug pa (Madhyā$_{[sic]}$makāvatāra). o.O., o.J. (im folgenden S_1)
Es handelt sich dabei um eine neuere indische Edition in dpe cha - Form.

Für das Madhyamakāvatārabhāṣyam:

Dbu ma la hjug pa ran hgrel (Madhyamakapatharabhasuyamnama) by Acharya Chandrakirti. Dharamsala 1968 (im folgenden S)

Beide Ausgaben sind Separatdrucke der Übersetzung von Tilakakalaśa und Pa tshab Ñi ma grags.

In Sanskrit ist der Text nicht erhalten, es liegen lediglich einige Fragmente in Zitaten vor, hauptsächlich in Pras, BCAP und SubhS, sowie die Skt.-Texte der im Madhyamakāvatāraḥ zitierten Werke. Die entsprechenden Identifikationen finden sich in den Anmerkungen zu MAv_L. Weiters sind Fragmente gesammelt in

LA VALLÉE POUSSIN: Subhāṣitasaṃgraha et Madhyamakāvatāra. Le Muséon N.S.6. 1905. 52a[1)]

LA VALLÉE POUSSIN: Bouddhisme. Notes et Bibliographie. 2.Madhyamakāvatāra. Le Muséon N.S.1. 1900. 226-236

URYŪZU, R.: Additional Sanskrit Fragments of Candrakīrti's Madhyamakāvatāra found in Subhāṣitasaṃgraha. IBK 8/2. 1960. 556f (jap.)

Außerdem liegt eine Rückübersetzung von Kap.VI ins Sanskrit vor: AIYASWAMI SASTRI, N.: The Madhyamakāvatāra of Candrakīrti, Chapter VI, with the Author's Bhāṣya Reconstructed from the Tibetan Version. JORM 3-6. 1929-1932.

Diese Rückübersetzung umfaßt vv. 1-80; MAv 73,1-175,12.

-----

1) Im Exemplar der Österreichischen Nationalbibliothek ist diese Seite nachträglich eigefügt und trägt die handschriftliche Paginierung 52a.

Die bisher vorliegenden Übersetzungen waren mir zum Teil nicht zugänglich. Diese Werke sind in der folgenden Liste mit * gekennzeichnet; die Angaben dazu stützen sich auf die Literaturhinweise zu D 3862 (vol. Dbu ma 7) und auf die Bibliographie von POTTER[1].

*FA-TSUN: Madhyamakāvatāra. Taipei 1975. - gesamtes Werk; chin.
MAv_L - Kap.I-VI,165; franz.
*KASAMATSU, T. - teilweise; jap. Bukkyō Kenkyū 3/3. 1939. 105-109; 4/3. 1940. 84-97
*KASAMATSU, T. - Kap.I; jap.- Indo Tetsugaku to Bukkyō no Shomondai [Einige Probleme der Indischen Philosophie und des Buddhismus]. Tōkyō 1951. 111-141
KITABATAKE, R. - Kap.II; jap. Bukkyōgaku Kenkyū 18-19. 1961. 64-72
KITABATAKE, R. - Kap.IV, V; jap. Ryūkoku Daigaku Ronshū 374. 1963. 35-56
FRAUWALLNER, PhB 249-254 - Kap.VI,45-53; dt.
OGAWA, I. - Kap.VI,1-7; jap. Ōtani Gakuhō 51/2. 1971. 61-78; 51/3. 1971. 39-58
OGAWA, I.: Kūshō Shisō no Kenkyū - Nyūchūron no Kaidoku [Studien zur Śūnyatā-Philosophie - Entzifferung des Madhyamakāvatāra-Śāstram]. Kyōto 1977 - Kap.VI gesamt; jap.

Von den zahlreichen Kommentaren möchte ich nur jene nennen, die ich bei meiner Übersetzung verwendet habe.

Jayānanda: Madhyamakāvatāraṭīkā. P 5271 (vol.99) (im folgenden J)
bTsoṅ kha pa: dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bśad pa, dGoṅs pa rab gsal. P 6143 (vol.154) (im folgenden Ts)

-----

1) POTTER, Karl H.: The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol.I: Bibliography. Delhi 1970. 67

Red mda' ba gẑon nu blo gros: dBu ma la 'jug pa'i rnam bŝad, De kho na ñid gsal ba'i sgron ma. Ed. NGAWANG TOPGAY. Delhi 1974 (im folgenden R)

2. Probleme der Textkonstituierung

Als Grundlage für meine Übersetzung diente MAv. Obwohl es sich bei dieser Ausgabe um eine kritische Edition handelt[1], könnte sie doch aufgrund der größeren Anzahl der heute zugänglichen Quellen an manchen Punkten verbessert werden. Vorschläge für solche Verbesserungen in dem von mir bearbeiteten Textabschnitt bringe ich in den Anmerkungen zur Übersetzung sowie im kritischen Apparat, Appendix I.

a) Im Kanon enthaltene Textausgaben

LA VALLÉE POUSSIN stützt sich bei seiner Ausgabe auf eine "édition rouge", die sich anhand der Folio-Numerierung als P identifizieren läßt, und auf eine "édition noire", die J. FILLIOZAT als N identifiziert.[2] Diese beiden Editionen[3] zeigen jedoch kaum bedeutende Abweichungen voneinander. Wesentlich mehr und vor allem interessantere Varianten bietet D, die aber LA VALLÉE POUSSIN nicht zur Verfügung stand.

-----

1) In den "Notes et Corrections" (MAv 411-425) gibt LA VALLÉE POUSSIN abweichende Lesarten, die zum größten Teil aus der von ihm verwendeten Separatedition (s. 6) zu stammen scheinen, sowie Berichtigungen. Einige wenige Druckfehler, die dabei übersehen wurden, sind leicht als solche zu erkennen.

2) L'Inde Classique II, § 2036

3) Der Ausdruck "Edition" ist in diesem Zusammenhang nur im weitesten Sinn zu verstehen, da die einzelnen Druckblöcke im Laufe der Zeit Korrekturen und Veränderungen erfuhren, sodaß auch verschiedene Exemplare derselben "Edition" Abweichungen aufweisen können. - Vgl. RUEGG, Study 386 Anm.5; eingehend beschäftigt sich mit diesem Problem EIMER, ZASt 14/1.

In seinem Vortrag anläßlich des 1. Csoma de Körös-Symposiums, 1976, vertrat RUEGG[1] zwar die Ansicht, daß für eine kritische Ausgabe eines bsTan 'gyur Textes wenigstens N, P, D und C heranzuziehen sind, wegen der nahen Verwandtschaft mit D habe ich bei der Erstellung des kritischen Apparates jedoch auf eine Verwendung von C verzichtet. Bei besonders problematischen Stellen sowie bei einigen Stichproben zeigten sich keinerlei Abweichungen zwischen diesen beiden Editionen.

Neben den kanonischen Ausgaben des Madhyamakāvatārabhāṣyam von N, P und D habe ich zum Textvergleich noch K_P und K_D herangezogen. Auffallend ist bei diesen beiden Texten die Tatsache, daß K_D im wesentlichen eine bedeutend nähere Verwandtschaft zu K_P aufweist als zur Bhāṣyam-Ausgabe von D, in manchen Punkten sogar dieselben v.l. aufweist wie jene von P, andererseits aber bei der textgeschichtlich interessanten Lesart von v.223b (MAv 340,3)[2] gegen alle anderen Versionen mit D und J übereinstimmt.

b) Separateditionen

Von besonderer Bedeutung für die Konstituierung jener kanonischen Texte, die für die tibetische Tradition von besonderer Wichtigkeit waren und daher schon früh auch außerhalb der kanonischen Sammlungen tradiert wurden, sind natürlich diese außerkanonischen Überlieferungen. Keine der heute zugänglichen Kanoneditionen ist älter als das 18.Jh., im Falle des Madhyamakāvatāraḥ also ca. 600 Jahre jünger als die Übersetzung. Außerkanonische Überlieferungen hingegen können, auch wenn

-----

1) op.cit. 385

2) Im Rahmen der Besprechung der Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā / gźan gyi dṅos po stoṅ pa ñid*) lesen D, K_D und J *de bźin dṅos po'i stoṅ ñid* anstelle von *de gźan dṅos po'i stoṅ ñid*.

sie erst relativ spät gedruckt sind, einen wesentlich älteren Textzustand reflektieren und - ungeachtet der Veränderungen, die selbstverständlich auch bei ihnen im Laufe der Zeit anzunehmen sind - möglicherweise bis auf die erste, handgeschriebene Kanonedition von sNar thaṅ (13.Jh.), in manchen Fällen vielleicht noch weiter, zurückgehen.[1)]

LA VALLÉE POUSSIN verwendet für seine Textausgabe eine solche Edition, die ihm von STCHERBATSKY zur Verfügung gestellt wurde. In seinem Vorwort nennt er sie wesentlich besser als die kanonischen Versionen. Leider ist es mir nicht gelungen, diesen Text ausfindig zu machen.

Bei modernen Drucken wie S und S_1 ist natürlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es sich um Nachdrucke einer kanonischen Ausgabe handelt, jedoch scheinen auch diese beiden Drucke eigenständige außerkanonische Überlieferungen zu sein. Die v.l. von S_1 stimmen zwar in vielen Fällen mit jenen von K_P und K_D überein, decken sich aber auch mit manchen der von LA VALLÉE POUSSIN in den Anmerkungen zu MAv angegebenen Varianten, die wohl zum größten Teil die von ihm verwendete Seperatedition repräsentieren.
S deckt sich über weite Strecken mit N, gelegentlich aber auch gegen N und P mit D und weicht auch - wenn auch nur selten und in unbedeutenden Fällen - von allen kanonischen Ausgaben ab, sodaß wohl kaum der bloße Nachdruck einer solchen vorliegen dürfte.

Wenn wir die Tatsache der gesonderten Tradierung von Kārikā und Bhāṣyam außer acht lassen, müssen wir für den Madhyamakāvatāraḥ also mit wenigstens drei selbständigen außerkanonischen Traditionen rechnen, nämlich mit jener, die durch die

-----

1) Vgl. RUEGG, Study 386 und Anm.6; zu den Kanoneditionen CH'EN, The Tibetan Tripiṭaka. HJAS 9. 1946. 53-62; TUCCI, Tibetan Notes. 1.The Tibetan Tripiṭaka. HJAS 12. 1949. 477-481; BADARAEV, Notes on a List of the Various Editions of the Kanjur. AOH 21. 1968. 339-351.

von LA VALLÉE POUSSIN verwendeten Separatedition vertreten ist, und mit den durch S bzw. S_1 vertretenen Traditionen; zu vermuten ist aber wohl eine wesentlich größere Anzahl.

Für die Textkonstituierung selbst ist diese Tatsache im Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings von relativ geringer Bedeutung, da - wie bereits oben erwähnt - beide mir zur Verfügung stehenden Editionen kaum wesentliche Lesarten bringen, die über die im Kanon enthaltenen Ausgaben und LVP hinausreichen. S_1 bietet als Edition von lediglich der Kārikā außerdem zu wenig Material, sodaß es nicht gerechtfertigt erscheint, die Lesarten dieser beiden Ausgaben in einer anderen Weise zu verwenden als als Beleg für die Varianten einer der Kanoneditionen.

c) Sonstige Quellen

Hier sind vor allem die diversen Kommentare zu nennen, vor allem jene aus älterer Zeit, da sie in den Pratīkas Teile des Textes selbständig tradieren und außerdem, ähnlich den Separateditionen, auf Textredaktionen zurückgehen können, die wesentlich älter sind als jene, die in den einzelnen Kanoneditionen vertreten sind. In vielen Fällen, wo die Varianten der Separateditionen gegen die aller kanonischer Ausgaben stehen, decken sie sich in dem von mir bearbeiteten Textabschnitt mit den Lesarten der Kommentare oder eines Kommentares

Ebenso gehören natürlich Zitate in anderen Werken sowie die Editionen zitierter Werke zu dieser Gruppe von Texten.

Von den Kommentaren, die für die vorliegende Arbeit verwendet wurden, hat LA VALLÉE POUSSIN - wie er in seinem Vorwort bemerkt - gelegentlich J herangezogen. Manche der Varianten, die er in seinen Anmerkungen anführt, decken sich mit J, es läßt sich jedoch nicht feststellen, ob sie dem Kommen-

tar oder der Separatedition des Grundtextes entnommen sind.

Jayānanda, ein kaschmirischer Gelehrter, war ein jüngerer Zeitgenosse und Mitarbeiter von Pa tshab.[1)] Er verfaßte seinen Kommentar vermutlich Ende des 11. oder Anfang des 12.Jhs. und übersetzte ihn selbst ins Tibetische. Der Kommentar ist sehr ausführlich und stellte für mich an vielen Stellen den einzigen Schlüssel zum Verständnis des Grundtextes dar.

Der Kommentar des bTsoṅ kha pa (1357-1419) ist wesentlich weniger ausführlich, aber er setzt sich einige Male mit der Richtigkeit der tibetischen Übersetzung auseinander und weist damit nicht nur auf mögliche Überlieferungsfehler hin, die für die Textkonstituierung interessant sind, sondern befaßt sich auch mit inhaltlichen Problemen, die aus dem Grundtext und J nicht zu erklären wären, wie etwa das Problem der Bedeutung von *ther zug tu gnas pa / kūṭastha*.[2)] In diesem Zusammenhang bringt er auch Zitate der verlorenen Nag tsho-Übersetzung des Madhyamakāvatāraḥ.

Der Kommentar des Red mda' ba gŹon nu blo gros, Lehrer des bTsoṅ kha pa, nimmt hier insofern eine Sonderstellung ein, als er offensichtlich nach der Übersetzung des Nag tsho verfaßt ist und seine Lesarten somit - ebenso wie die von K_1 - nur bedingt, d.h. nur als Beleg für die Lesarten einer anderen Quelle, herangezogen werden können. In dieser Weise verfahre ich auch dort, wo K_1 und R formal mit MAv übereinstimmen.

Textverbesserungen anhand der Kommentare allein sind aber selbstverständlich problematisch, da man mit der Möglichkeit rechnen muß, daß der Autor den Grundtext aus dem Gedächnis zitiert, und sich dadurch Abweichungen ergeben können. Ich verwende daher die Varianten der Kommentare in der Regel nur als Beleg für die Lesart einer kanonischen Edition. In dem

-----

1) Vgl. NAUDOU 188f

2) Vgl. Anm.133

hier bearbeiteten Textabschnitt gibt es lediglich zwei Stellen wo ich eine Korrektur vorschlagen möchte, die sich nur auf einen Kommentar stützt: MAv 301,5 (Anm. 105) sind es schwerwiegende inhaltliche Gründe, die die Lesart von Ts rechtfertigen; MAv 297,20 (Anm. 60) sind es übersetzungstechnische Gründe, die für die Lesart von J sprechen könnten: Der Ausdruck *skabs su bab pa* ist als *prastuta*, "zum Gegenstand der Diskussion gemacht", belegt. Das läßt aber einen partikellosen Akkusativ, *rgyu*, als Subjekt erwarten, wie es in J der Fall ist. Die Genitivbestimmung *rgyu'i skabs su bab pa*, die in den anderen Quellen belegt ist, ließe sich mit "unter das Kapitel der Ursache fallen" wiedergeben, doch setzte das einerseits die Anwendung eines in diesem Falle fragwürdigen erklärenden (?) Genitivs voraus und machte andererseits die Ergänzung eines Subjektes notwendig.

Dasselbe gilt natürlich auch für Textverbesserungen anhand von Zitaten in anderen Texten, wie etwa bTsoṅ kha pas Lam rim chen mo[1], sowie sinngemäß für die im Madhyamakāvatāraḥ zitierten anderen Texte.

In einigen wenigen Fällen stützt sich mein Verbesserungsvorschlag allein auf die kanonische Edition eines zitierten Textes: MAv 306,19 (Anm. 148) sind es inhaltliche Gründe, die gegen die vorliegende Version sprechen. Darauf weist bereits bTsoṅ kha pa hin und zitiert als bessere Version die Übersetzung von Nag tsho. Einfacher jedoch wäre eine Korrektur anhand von RM. In ähnlicher Weise sind wohl auch MAv 326,20 (Anm. 343), 328,12 und 13 (Anm. 358 und 361) und 333,15 (Anm. 420) die Lesarten von TMN in gegebenem Kontext sinnvoller und jenen von MAv vorzuziehen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß in dem langen Zitat von TMN im Madhyamakāvatāraḥ die Varian-

-----

1) in der vorliegenden Arbeit nur für v.166 und 167 herangezogen (L, Kha 102a1-4)

ten von D häufig gegen jene von P mit der Ausgabe des zitierten Textes in P übereinstimmen.

d) Die tibetischen Übersetzer

Ein zusätzliches Problem ergibt sich aus der Tatsache, daß der Madhyamakāvatāraḥ - abgesehen von einigen wenigen Skt.-Fragmenten - nur in tibetischer Übersetzung vorliegt. Auf die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben können, daß die tibetische kanonische Literatur zum größten Teil aus Übersetzungen besteht, hat bereits RUEGG[1] hingewiesen, und ich möchte hier nicht näher darauf eingehen. Es erübrigt sich aber wohl, extra darauf hinzuweisen, daß eine zweite tibetische Übersetzung diese Schwierigkeiten beträchtlich verringern könnte.

Für die Madhyamakāvatārakārikā liegt eine solche zweite Übersetzung vor, für das Bhāṣyam ist sie leider verloren gegangen.

Der Verfasser dieser verlorenen Übersetzung ist Nag tsho Tshul khrims rgyal ba (*1011)[2] aus Guṅ thaṅ nahe der nepalesischen Grenze in Zusammenarbeit mit dem indischen Gelehrten Kṛṣṇapaṇḍita. Bekannt ist Nag tsho hauptsächlich im Zusammenhang mit der Einladung Atiśas nach Tibet. Er war viele Jahre lang dessen Schüler und verfaßte auch seine Biographie[3]. Von seinen Übersetzungen sind zahlreiche im Kanon überliefert, darunter - um nur einige zu nennen - die der Madhyamakahṛdayakārikā und Tarkajvālā von Bhāvaviveka, des Pañca-

-----

1) op.cit. 387f

2) vgl. Blue Annals I, 245ff u.a.

3) Jo bo rje dpal ldan mar me mdzad ye śes kyi rnam thar rgyas pa. Complete Biography of Atisha, by Nagtso Lotsawa Tsultim Gyalwa. Varanasi 1970

skandhaprakaraṇam von Candrakīrti, des Sūtrasamuccayabhāṣyam von Ratnākaraśānti und des Mahāyanasaṃgrahabhāṣyam von Vasubandhu. Blue Annals I, 257 und 350 bzw. 271 nennt ihn weiters als Übersetzer des Uttaratantram von Maitreyanātha bzw. der Abhisamayālaṃkāravṛttiḥ von Ārya Vimuktisena; die im Kanon überlieferten Übersetzungen beider Werke sind jedoch von Blo ldan śes rab.

Seine Übersetzung der Madhyamakāvatārakārikā ist vom Übersetzerteam des Bhāṣyam korrigiert, was vermuten läßt, daß sie dadurch etwas von ihrer Eigenständigkeit eingebüßt hat. Tatsächlich unterscheidet sie sich - wenigstens in dem von mir bearbeiteten Textabschnitt - im wesentlichen nur formal von jener des Pa tshab. Interessant sind in diesem Zusammenhang vor allem Abweichungen in der Verseinteilung. Von der Verszählung von MAv ausgehend, ergeben sich in K_1 für v.171 fünf Pādas, wobei Pāda c dem Zitat von v.169d (MAv 293,2f) entspricht; v.185c und 186a fehlen; und für v.206 ergeben sich sechs Pādas, c und d entsprechen dabei der Prosastelle MAv 318,1f. Jedoch ist nur die erste der genannten Abweichungen auch in R belegt. Dieser Kommentar ist neben der in P und vielleicht N[1] enthaltenen Textausgabe meines Wissens die einzige Quelle für die gesamte Nag tsho-Übersetzung. bTsoṅ kha pa (Ts 245a6) zitiert sie zwar für v.222b und d, doch deckt sich dieses Zitat weder mit K_1 noch mit R.[2] Interessant ist jedoch die Tatsache, daß zu Beginn des von mir bearbeiteten Textabschnittes R bis auf geringfügige Abweichungen - wobei sich in einigen fällen sogar K_1 und MAv decken - mit K_1 übereinstimmt, sich in den letzten Versen aber manchmal gegen K_1 mit MAv deckt[3], aber auch in diesem steht einige Male R gegen die übereinstimmenden Lesarten von K_1 und MAv[4].

-----

1) vgl. 1

2) vgl. Anm.494

Für Nag tshos Übersetzung des Madhyamakāvatārabhāṣyam ist der Quellwert von R vermutlich wesentlich geringer. Red mda' ba kommentiert eher paraphrasierend, wörtliche Zitate scheinen seltener und nicht immer als solche gekennzeichnet zu sein. Um hierüber ein abschließendes Urteil abgeben zu können, würde es aber einer eingehenderen Beschäftigung mit R bedürfen, als sie im Rahmen der vorliegenden Arbeit möglich war.

Neben R ist als Quelle für diese Übersetzung meines Wissens nur noch Ts zu nennen, wo sie gelegentlich als bessere Alternative zur Pa tshab-Übersetzung zitiert ist.[1]

(s)Pa tshab Ñi ma grags (*1055)[2] aus Ober-sPa tshab in 'Phan yul in Zentraltibet, nordnordöstlich von lHa sa[3], zusammen mit dem indischen Paṇḍit Tilakakalaśa Verfasser der zweiten Übersetzung, ist nicht nur als Übersetzer vor allem von Madhyamaka-Werken (wie etwa der Prasannapadā oder der Yuktiṣaṣṭikā) berühmt, sondern auch als Madhyamaka-Lehrer, der vor allem die Werke von Candrakīrti in Tibet bekannt machte und das Madhyamaka anhand dieser Texte lehrte.[4] Das mag der Grund dafür sein, daß seine Übersetzung des Madhyamakāvatāraḥ im Kanon tradiert wurde und nicht die des Nag tsho.

-----

3) z.B.: v.218d *stoṅ ñid : de ñid*; v.220a *mdor bsdus na ni dṅos med par* (MAv - *pa*) *: mdor na dṅos po med pa ni*; v.223b *de gźan dṅos po'i gaṅ de gźan dṅos*; v.223c *tshul : gźud*; v.224a *de ltar : de phyir*; v.225cd *de goṅ bde gśegs gsuṅ skyes saṅs rgyas 'briṅ bcas ni/ma lus pa rnams blo yis pham par byed pa'aṅ yin/ : bde gśegs gsuṅ skye ba saṅs rgyas 'briṅ bcas ma lus kun/ goṅ du 'gro ba'i blo yis pham par byed pa'aṅ yin/*; v.226a *de ñid : don dam*

4) z.B.: v.218a *dṅos po rnams : dṅos rnams la*; v.224d *'gyur : 'gro*; v.225a *'gogs : gog par*; v.225b *la'aṅ sñiṅ rje : la sñiṅ rje'aṅ*

1) Ts 235b6f, 236a3-5 für MAv 305,4-9; 237b5f für MAv 306,18f; 238b6f für MAv 308,14f

2) vgl. NAUDOU 172

3) zur Lokalisierung von 'Phan yul vgl. FERRARI, mKhyen brtse 82f

4) vgl. Blue Annals I, 341ff

II. INHALT UND AUFBAU VON KAPITEL VI[1]

Wie bereits im Vorwort erwähnt, beschreibt Candrakīrti im Madhyamakāvatāraḥ die Laufbahn des Bodhisattva, wobei er sich auf die Lehre von den zehn "Erden" (*bhūmi*) stützt, jene zehn Stufen, die der Bodhisattva auf seinem Weg zur vollkommenen Buddhaschaft durchläuft. In Kap.I-X schildert er jeweils eine dieser Stufen, in Kap.XI-XIII beschließt er das Werk mit einer Schilderung der Tugenden des Boddhisattva, einem Lob des Buddha und der Madhyamaka-Lehre.

Auf der sechsten Stufe erlangt der Bodhisattva die Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*). Worin diese Einsicht besteht, das ist im wesentlichen der Inhalt von Kap.VI. Kurz gesagt ist das die Erkenntnis der Wesenlosigkeit, der Leerheit (*śūnyatā*) von allem. Das Kapitel zerfällt in zwei Hauptteile, dem Nachweis der Leerheit und einer Beschreibung der verschiedenen Abarten derselben, sowie eine abschließende Schilderung der Vorzüge der sechsten Bodhisattva-Erde.

A) MAv 1-288,9

1. Der Nachweis der Leerheit

Dieser Abschnitt besteht aus dem Nachweis der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*) und der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*).

Beim Nachweis der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten verzichtet Candrakīrti auf die "verwirrende Fülle vielfach bedenklicher Schlußfolgerungen"[2] des Nāgārjuna und beschränkt sich auf zwei Argumente. Das erste ist jenes, das auch bei Nāgārjuna an erster Stelle steht, die Unmöglichkeit des Entstehens nach den vier Alternativen (*catuṣkoṭi*): aus sich

-----

1) vgl. FRAUWALLNER, PhB 247ff; GROUSSET I, 303ff

2) FRAUWALLNER, PhB 247

selbst, aus anderem, aus beidem und ohne Ursache (MK I,1). Dieses Argument ist aber konsequent durchgearbeitet und zu einer gründlichen, lückenlosen Beweisführung geformt.

Das Argumentationsschema der vier Alternativen findet dabei in erweiterter Form Anwendung, nicht nur bei der Behandlung des Entstehens im allgemeinen, sondern auch bei der Untersuchung des Entstehens aus anderem: Auch für eine Wirkung, die von der Ursache verschieden ist, ergeben sich vier Möglichkeiten; sie kann existent, nichtexistent, beides zugleich oder keines von beiden sein. 'Jam dbyaṅs bźad pa (1648-1721) nennt diese Form des Argumentationsschemas der vier Alternativen (*catuṣkoṭi*), sofern sie auf die Untersuchung von Ursache und Wirkung angewendet wird, die "(Argumentation) mit vier Positionen (*mtha' bźi, *catuṣkoṭika*) und führt sie auf Candrakīrti zurück, während er die Form von MK I,1, also die Anwendung der Argumentation auf die Untersuchung der Ursache alleine, als "Vajra-Atom" (*rdo rje gzegs ma, *vajrakaṇa* ?) bezeichnet.[1]

Eingeschoben in diesen Abschnitt über das Entstehen aus anderem ist eine ausführliche Widerlegung der Yogācāra-Lehre von der Wirklichkeit des Erkennens, wobei Candrakīrti nachweist, daß das Erkennen selbst ebenso irreal ist wie das Erkenntnisobjekt.

Das zweite Argument für die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten ergibt sich aus dem ersten und ist auch relativ kurz

---

1) 'Jam dbyaṅs bźad pa, Phar phyin mtha' dpyod, 91,1f und 93,3ff. STEINKELLNER hat in seinem Vortrag anläßlich des 2.Csoma de Kőrös-Symposiums, 1979, sowie in einem bisher unveröffentlichem Aufsatz darauf hingewiesen, daß 'Jam dbyaṅs bźad pa bei der Besprechung der verschiedenen Prasaṅgas (90,6ff) als Beleg offenbar stets die ältesten greifbaren Stellen anführt, was hier auf Originalität Candrakīrtis in diesem Punkt schließen läßt. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, daß Candrakīrti (MAv 99,13ff) als Beleg vier verschiedene Stellen zitiert, in denen jeweils eine Alternative behandelt ist, aber keine Stelle, die diese verbindet.

behandelt: Da einerseits im Bereich der beschränkten Wirklichkeit (*saṃvṛti*) ein Entstehen wahrgenommen wird, es andererseits aber nicht möglich ist, daß die Dinge auf eine der genannten Arten entstehen, entstehen sie lediglich in gegenseitiger Abhängigkeit, nicht aber als Eigenwesen (*svabhāva*). Das Abhängige Entstehen (*pratītyasamutpāda*), die bloße Bedingtheit (*idampratyayamātratā*), aber ist nichts anderes als die Leerheit (*śūnyatā*).

Der Nachweis der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) ist in ähnlicher Weise aufgebaut. Zunächst zeigt Candrakīrti, daß die Existenz eines "Ich" (*ātman*) unmöglich ist. Dazu widerlegt er der Reihe nach die fünf Thesen zu einem "Ich" im Verhältnis zu den persönlichkeitskonstituierenden Gruppen (*skandha*): a) verschieden (*anyatva*)
b) identisch (*ekatva*)
c) die Gruppen enthaltend (*ādhāra*)
d) in den Gruppen enthalten (*ādheya*)
e) die Gruppen habend (*skandhavattva*)

Daran anschließend macht er die einzige positive Aussage über die Existenz eines "Ich", die er als Mādhyamika machen kann: Es existiert lediglich nach weltlicher Auffassung und nur als metaphorische Bezeichnung (*upādāyaprajñapti*), "bedingt durch" (*upādāya*) die Gruppen.

Erklärt wird diese Aussage anhand des Beispiels vom Wagen und seinen Teilen. Die Bezeichnung des Wagens und seiner Teile ist nur in gegenseitiger Abhängigkeit möglich. Hier, in diesem Beispiel, bringt Candrakīrti sieben Thesen zum Verhältnis von Wagen und Teilen. Es handelt sich dabei um eine Weiterentwicklung des Argumentationsschemas der oben genannten fünf Thesen; neben diesen sind noch die Thesen
f) das Ganze ist die Gesamtheit (*sāmagrī*),
g) die Gestalt (*saṃsthāna*) seiner Teile
genannt. Im ersten Argumentationsschema sind diese beiden unter der These "identisch" behandelt worden. Auch diese

Weiterentwicklung schreibt 'Jam dbyaṅs bźad pa Candrakīrti zu.[1]

Den Schluß dieses Abschnittes bildet eine kurze, nur v.165 umfassende Wiederlegung von "Mein".

B) MAv 288,9-342,12

Damit ist die Wesenlosigkeit der Person eigentlich umfassend behandelt. Der folgende Abschnitt gehört zwar formal dazu, bringt aber inhaltlich nichts Neues und dient nur als Ansatzpunkt für eine Zurückweisung des gegen die Mādhyamika erhobenen Vorwurfes, ihre Argumentationsweise sei "reiner Streit" (*vitaṇḍā*).

Zunächst wird die Untersuchung des Wagens und des "Ich" in erweiternder Weise auf andere materielle Dinge wie Topf usw. angewendet, und es wird gezeigt, daß auch Attribut (*guṇa*) und Substanz (*guṇin*), Teil (*avayava*) und Ganzes (*avayavin*) usw. nur in gegenseitiger Abhängigkeit möglich und somit wesenlos sind.

Es folgt eine Untersuchung des Wesens von Ursache und Wirkung. Auch diese beide bedingen sich gegenseitig, da man ohne das Auftreten einer Wirkung nicht von "Ursache" sprechen kann, bzw. ohne Ursache ein Ding nicht als "Wirkung" bezeichnet werden kann.Auch diese beiden sind also wesenlos.

Eine als Eigenwesen angenommene Ursache hingegen kann überhaupt keine Wirkung hervorbringen, da sie es weder tut, indem sie mit der Wirkung in Berührung steht, noch ohne diese Berührung, und eine dritte Möglichkeit nicht gegeben ist. Somit existieren die beiden nur nach weltlichem Sprachgebrauch und sind lediglich unkritisch erwiesen (*avicāraprasiddha*).

-----

1) 'Jam dbyaṅs bźad pa, Phar phyin mtha' dpyod, 92,2f; vgl. 14 Anm.1

Hier setzt die Kritik des Gegners ein. Er betrachtet die Argumentation des Mādhyamika ihrerseits als Ursache, deren Wirkung das Widerlegen der anderen Systeme ist. Also muß auch für dasselbe gelten, was vorher über das Wesen von Ursache und Wirkung gesagt wurde, und daraus folgt, daß sie überhaupt nichts widerlegen kann und daß damit seine (des Gegners) eigene These bewiesen ist. Da Candrakīrtis Widerlegung von Ursache und Wirkung also ein "falscher Einwand der gleichen Konsequenz" (*prasaṅgasamajāti* ?)[1] ist, wodurch er seine eigene These widerlegt, und da diese These außerdem der alltäglichen Erfahrung widerspricht, hat er überhaupt keine eigene These, er ist ein "bloßer Streiter" (*vaitaṇḍika*).

Zum ersten Punkt, dem Vorwurf der "gleichen Konsequenz", meint Candrakīrti, diese wäre für ihn nur dann gegeben, wenn er Widerlegung und zu Widerlegendes als real betrachten würde, wie es der Gegner im Fall von Ursache und Wirkung tut. Richtig hingegen ist, daß vom Standpunkt der Wirklichkeit aus gesehen die Widerlegung das zu Widerlegende überhaupt nicht widerlegt, da beide nichtexistent sind. Bei der Betrachtung der Wirklichkeit aber wird diese Überlegung der Berührung und Nichtberührung (*prāptyaprāpticintā*) nicht angestellt. Anders ausgedrückt vertritt Candrakīrti also die Meinung, der gegnerische Einwand könne Ursache und Wirkung nur als dem weltlichen Sprachgebrauch nach bestehend beweisen. Das aber hat er nicht bestritten, sondern lediglich deren Existenz als Eigenwesen. Er hat also auf die Wesenlosigkeit, die Leerheit, gestützt eine Widerlegung formuliert. Dagegen aber kann der Gegner nichts mehr vorbringen, denn in jedem Fall würde sein Beweis die gleiche Eigenschaft voraussetzen, die er beweisen möchte, nämlich die Existenz eines Eigenwesens, er wäre also petitio principii (*sādhyasama*).[2]

-----

1) vgl. Anm.35 2) vgl. Anm.57

Diese Antwort auf den gegnerischen Einwand bezeichnet Candrakīrti als die einzig mögliche; die des Svātantrika[1] lehnt er ab, da sie dem Gegner Gelegenheit zu einer neuerlichen Widerlegung bietet. Der Svātantrika hält dem Vorwurf der "gleichen Konsequenz" entgegen, daß sich für die Aussage des Mādhyamika: "Die Ursache bringt die Wirkung weder unter Berührung noch ohne Berührung hervor" als erkennenlassende (*abhivyañjaka*) Ursache nicht diesselbe Konsequenz ergeben kann wie für die hervorbringende (*utpādaka*) Ursache, gegen die diese Aussage gerichtet ist.[2]

Den zweiten Punkt des Vorwurfes, bei der Argumentation des Mādhyamika handle es sich um "reinen Streit" (*vitaṇḍā*), entkräftet Candrakīrti mit der Bemerkung, daß die vom Gegner gemäß NS I,b,3 gegebene Definition nicht auf den Mādhyamika zutrifft. "Bloßer Streiter" (*vaitaṇḍika*) war definiert worden als "ein Disputant, der keine eigene These aufstellt und nur die Beseitigung der gegnerischen These betreibt" (MAv 294,7ff). Der Mādhyamika aber stellt in Wirklichkeit weder eine eigene These auf, noch widerlegt er die des Gegners; in konventionellem Sinn hingegen widerlegt er die gegnerische These, stellt aber auch eine eigene auf.[3]

2. Die Abarten der Leerheit (*śūnyatāprabheda*)

Ich möchte an dieser Stelle nicht auf jede einzelne Abart eingehen, sondern lediglich ein paar allgemeine Probleme zur Sprache bringen, sowie einige besonders interessante Abarten behandeln.

-----

1) vgl. Anm.59

2) vgl. Anm.63

3) vgl. Anm.105

Die Frage ist naheliegend: Wie kann es Abarten der Leerheit (*śūnyatā*) geben? Die Leerheit als solche ist natürlich nur eine, und sie ist die Natur aller Gegebenheiten. Es würde also durchaus genügen, eine "Leerheit aller Gegebenheiten" (*sarvadharmaśūnyatā*) zu nennen. Wenn man diese Tatsache aber detailliert beschreiben will, müßte man für jede Gegebenheit eine Leerheit anführen. Wie kommt es also zu einer Einteilung in 2, 4, 7, 12, 14, 16 oder 18 Abarten?[1)]

Candrakīrti selbst geht auf diese Frage nicht näher ein und sagt lediglich: "um der Befreiung der Wesen willen" (MAv 301,19 = VI,179a) und "weil die Intentionen der Bekehrungswürdigen verschiedenartig sind" (MAv 302,17f). Es handelt sich also nicht um wirklich verschiedene Arten der Leerheit, sondern um Aspekte derselben, die aus pädagogischen Gründen den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Gläubigen entsprechend gelehrt werden, ebenso wie auch die Leerheit selbst nicht real ist, sondern nur als Bezeichnung gelehrt ist, um den Glauben an ein Eigenwesen zu zerstören. Wegen der Unterschiede in den "Intentionen der Bekehrungswürdigen" ist es also nicht genug, von einer einzigen Leerheit zu sprechen; aber auch auf jede einzelne Gegebenheit einzugehen, würde aus verständlichen Gründen zu weit führen; daher werden die Gegebenheiten unter verschiedenen Aspekten zusammengefaßt.

Die einfachste Einteilung, und die erste auf die Candrakīrti hier eingeht, haben wir bereits im ersten Hauptteil kennengelernt. Dabei ist die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*) lediglich den Bodhisattvas zugänglich, während die Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*)

-----

1) Zu den verschiedenen Śūnyata-Listen vgl. Traité 2028ff; zu der Begründung für die Einteilung in - im speziellen Fall 18 - Abarten Traité 2045f.

auch für Hörer (*śrāvaka*) und Pratyekabuddhas gelehrt ist.

Anschließend bespricht er die Einteilung in die 16 Abarten:

1. Leerheit des Inneren (*adhyātmaśunyatā*)
2. Leerheit des Äußeren (*bahirdhāśūnyatā*)
3. Leerheit des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*)[1]
4. Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*)
5. Leerheit des Großen (*mahāśūnyatā*)
6. Leerheit der absoluten Wirklichkeit (*paramārthaśūnyatā*)
7. Leerheit des Verursachten (*saṃskṛtaśūnyatā*)
8. Leerheit des Unverursachten (*asaṃskṛtaśūnyatā*)
9. Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyatā*)
10. Leerheit des Anfang- und Endlosen (*anavarāgraśūnyatā*)
11. Leerheit des Unveräußerlichen (*anavakāraśūnyatā*)
12. Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtiśūnyatā*)
13. Leerheit aller Gegebenheiten (*sarvadharmaśūnyatā*)
14. Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇaśūnyatā*)
15. Leerheit der Nichtwahrnehmung (*anupalambhaśūnyatā*)
16. Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*)

und die Einteilung in die vier Abarten:

1. Leerheit des Seins (*bhāvaśūnyatā*)
2. Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*)
3. Leerheit des Eigenen Seins (*svabhāvaśūnyatā*)
4. Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*).

Im Falle der Leerheit der Leerheit, der Leerheit des

-----

1) Die tib. Bezeichnung für diese Art der Leerheit lautet *phyi naṅ stoṅ pa ñid*, also "Leerheit des Äußeren und Inneren". Grund für diese Umstellung dürfte wohl lediglich die - wie mir von Tibetern bestätigt wurde - leichtere Sprechbarkeit dieser Kombination sein.

Großen und der Leerheit der (absoluten) Wirklichkeit weist er dabei nochmals auf die pädagogische Motivation der Einteilung hin, indem er sagt, die Leerheit der Leerheit wurde gelehrt, "um das Ergreifen bei denjenigen zu beseitigen, die die Auffassung von der Leerheit als Realität hegen" (VI,186 cd = MAv 310,5f), und entsprechend für die anderen Leerheiten. In Ts und R kommt dieser Hinweis zusätzlich noch bei einigen anderen Abarten vor.

Die Erklärung der ersten der 16 Abarten, der Leerheit des Inneren (*adhyātmaśūnyatā*) nimmt Candrakīrti zum Anlaß, "Leerheit" allgemeiner zu erklären. Gemäß den Prajñāpāramitā-Sūtren erklärt er Dinge als leer, weil sie weder unveränderlich noch vergänglich sind (*akūṭasthāvināśitām upādāya*)[1]; das wiederum sind sie, weil es ihre Natur ist. Die Leerheit ist das Eigenwesen der Dinge, sie ist nicht erzeugt (*akṛtrima*) und von anderen unabhängig (*paranirapekṣa*), die Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*), Objekt einer Erkenntnis, die frei von Nichtwissen (*avidyā*) ist, die höchste Wirklichkeit (*paramārtha*). Damit ist hier vorweggenommen, was später unter "Leerheit des Wesens des Nichtseins" (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*) und Leerheit des Höchsten Seins" (*parabhāvaśūnyatā*) extra besprochen wird.[2]

Den Einwand, daß das der Lehre von der Wesenlosigkeit widerspricht, weist Candrakīrti zurück: Nur die abhängig entstandene (*pratītyasamutpanna*) Natur der Dinge wird als deren Eigenwesen geleugnet, nicht aber die höchste Wirklichkeit, die weder Sein noch Nichtsein ist und ihrer Natur nach ruhig.

Die Dinge sind also leer (*śūnya*), weil es ihr Wesen ist, nicht weil eines im anderen nicht vorkommt. Damit distanziert sich Candrakīrti von der "gegenseitigen Leerheit"

-----

1) vgl. Anm.133

2) vgl. 23f; Anm.482, 492, 499

(*iteretaraśūnyatā*), die vom Sarvāstivāda und Yogācāra gelehrt wird.[1]

Candrakīrti stützt sich bei der Besprechung der einzelnen Abarten der Leerheit auf die Prajñāpāramitā-Sūtren, er zitiert diese auch als autoritativen Beleg, gelegentlich jedoch mit Abweichungen und Umdeutungen. So etwa bei der Leerheit des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*), die in den Prajñāpāramitā-Sūtren noch im Sinn der gegenseitigen Leerheit erklärt ist, die Candrakīrti ablehnt.[2] Die Interpretation von "Ende" (*anta*) bei der Besprechung der Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyata*) als die Extreme "Dauer" und "Vernichtung" findet sich in den Prajñāpāramitā-Sūtren noch nicht,[3] ebenso auch der Zusatz bei der Leerheit des Anfang- und Endlosen (*anavarāgraśūnyatā*), daß das Anfang- und Endlose auch ohne Mitte ist. Die Nichtwahrnehmbarkeit der drei Zeiten erklären die Sūtren im Rahmen der Leerheit der Nichtwahrnehmung (*anupalambhaśūnyatā*) damit, daß in der Gegenwart weder vergangene noch zukünftige Gegebenheiten wahrnehmbar sind, usw. Diese Erklärung übernimmt Candrakīrti nicht.[4]

Besonders breiten Raum widmet Candrakīrti der Besprechung der Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇaśūnyatā*). Er nimmt sie zum Anlaß für eine dogmatische Darstellung der für den Heilsweg relevanten Gegebenheiten und deren charakteristischen Merkmale. Nach bTsoṅ kha pa lassen sich diese Gegebenheiten dabei in drei Gruppen einteilen:
Die der Grundlage (*āśraya / ādhāra*), das sind jene Gegebenheiten, die den Ausganspunkt für den Heilsweg bilden;

----

1) vgl. 71f + Anm.167, 169

2) vgl. Anm.176

3) vgl. 76 + Anm.199

4) vgl. Anm.475

die des Weges (*mārga*), also diejenigen, die sich der Bodhisattva während seiner Laufbahn aneignet und die ihn weiterführen;
die der Frucht (*phala*), also die Gegebenheiten, die dem Buddha zukommen.[1)]

Hier ist es wiederum die dritte Gruppe, die besonders ausführlich behandelt ist, und innerhalb dieser die Besonderen Buddha-Eigenschaften (*āveṇikabuddhadharma*). Diese erklärt Candrakīrti anhand eines ausführlichen, teilweise jedoch gekürzt wiedergegebenen Zitates des Dharaṇīśvararājaparipṛcchā-Sūtram (gZugs kyi dbaṅ phyug rgyal pos źus pa), das im tibetischen Kanon (P 814) als Tathāgatamahākaruṇānirdeśa (De bźin gśegs pa'i sñiṅ rje chen po ṅes par bstan ba) überliefert ist.[2)]

Die letzte in der Reihe der 16 Arten der Leerheit ist die Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*). Diese nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als sie nicht die Leerheit einer bestimmten Gegebenheit oder Gruppe von Gegebenheiten ist, sondern die Leerheit an sich, jene Leerheit, die dadurch gegeben ist, daß das Wesen der abhängig entstandenen Dinge das Nichtsein ist.[3)]

In der Liste der vier Arten der Leerheit verdient die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*) besondere Beachtung. In der Regel kann man beobachten, daß Candrakīrti das dogmatische Material der Sarvāstivādin übernimmt. Nicht so in diesem Fall. Hier werden die unverursachten Gegebenheiten (*asaṃskṛtadharma*) als "Nichtsein" (*abhāva*) bezeichnet, was eindeutig eine Übernahme aus der Sautrāntika-Dogmatik darstellt.[4)]

-----

1) vgl. Anm.221

2) vgl. Anm.301

3) vgl. Anm.482

4) vgl. Anm.484

Auch in dieser Liste nimmt die letzte Abart der Leerheit, die Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*), eine Sonderstellung ein. "*parabhāva*" wird dabei auf drei Arten interpretiert: als "das Höchste", "das Andere" und "das Transzendente". Die erste und dritte Interpretationsmöglichkeit bezeichnen das Höchste Sein in seinem subjektiven Aspekt; für die Leerheit des Höchsten Seins ergibt sich daraus jene Leerheit, die das Höchste Sein i s t, und das entspricht etwa der Erklärung der Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*) in der Liste der 16 Abarten. Die zweite Interpretationsmöglichkeit betont den Aspekt des Höchsten Seins als Erkenntnisobjekt. Die Leerheit des Höchsten Seins ist also jene Leerheit, die darin besteht, daß das Höchste Sein als solches leer ist; sie entspricht somit der Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*) in der Liste der 16 Leerheiten.[1)]

Wir haben also gesehen, daß es zwischen den beiden Listen Entsprechungen gibt. Das erscheint ganz natürlich, wenn man bedenkt, was ganz allgemein der Grund für die Erstellung derartiger Listen ist: a l l e Gegebenheiten zu berücksichtigen und sie unter gewissen Aspekten in Gruppen zusammenzufassen. Die vier Abarten sind nicht als z u s ä t z l i c h zu den 16 zu verstehen, sondern als eine a n d e r e Einteilung. Es ist also zu erwarten, daß sich jede der 16 Arten einer der vier zuordnen läßt. In manchen Fällen ist das ganz offensichtlich. So umfaßt etwa die Leerheit des Seins (*bhāvaśūnyatā*) die Leerheit des Inneren (*adhyātmaśūnyatā*), des Äußeren (*bahirdhāśūnyatā*), des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*) und des Verursachten (*saṃskṛtaśūnyatā*); die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*) umfaßt die Leerheit des Großen (*mahāśūnyatā*), aller Gegebenheiten (*sarvadharmaśūnyatā*), des Unverursachten (*asaṃskṛtaśūnyatā*) und des Un-

-----

1) vgl. Anm.492, 499

veräußerlichen (*anavakāraśūnyatā*); die Leerheit des Eigenen Seins (*svabhāvaśūnyatā*) entspricht der Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtiśūnyatā*); die Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*) der Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*) bzw. der Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*).

Um eine solche Zuordnung aber exakter und umfassender anstellen zu können, wäre eine genauere Untersuchung der einzelnen Listen notwendig, als es im Rahmen der vorliegenden Arbeit möglich war. Vor allem müßte die Entwicklung der vorliegenden Liste der 16 Abarten der Leerheit untersucht werden. Die Anordnung derselben sowie gewisse Querverbindungen zwischen den einzelnen Arten legen die Vermutung nahe, daß sich diese Liste aus verschiedenen älteren entwickelt hat. So könnte man etwa in den ersten vier eine eigene, abgeschlossene Liste vermuten, da doch die Plazierung der Leerheit der Leerheit an vierter Stelle andernfalls eigenartig erscheint. In manchen Listen wird auch die Leerheit des Großen vor der Leerheit der Leerheit geführt,[1] woraus sich eine anzunehmende Fünfer-Gruppe ergeben würde (?). Auch die Reihung der Leerheit aller Gegebenheiten an 13.Stelle ist aus der vorliegenden Liste alleine nicht verständlich.

Interessante Aspekte ergeben sich auch aus einem Vergleich mit der Liste von 18 Arten in Traité. Dort ist z.B. die Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyatā*) als "absolue vacuité" beschrieben, und zwar in einer Weise, die sie der Leerheit aller Gegebenheiten (*sarvadharmaśūnyatā*) sehr ähnlich macht.[2] Die Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*) folgt in der Aufzählung dort der Leerheit des Seins (*bhāvaśūnyatā*) und der Leerheit des Nicht-

------

1) vgl. Traité 2028

2) vgl. 76 + Anm.199

seins (*abhāvaśūnyatā*) und bildet eine Zusammenfassung der beiden, ähnlich wie es bei der Leerheit des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*) der Fall ist.[1)]

Auf dieses Problem soll hier aber lediglich hingewiesen werden, eine Lösung - oder wenigstes ein Lösungsversuch - ist im Rahmen dieser Arbeit weder möglich noch beabsichtigt.

-----

1) vgl. Anm.482

ANALYSE VON KAPITEL VI

Die folgende Analyse zerfällt in zwei Teile, analog zu der Unterteilung A und B im voranstehenden Kapitel der Einleitung. Teil A umfaßt vv. 1-165 (MAv 73,1.288,9), also jenen Abschnitt des Werkes, der bereits durch MAv_L erschlossen ist. Dieser Teil der Analyse ist weniger detailliert als Teil B, enthält aber nähere Hinweise auf den Inhalt der jeweiligen Abschnitte.

Teil B umfaßt vv. 166-266 (MAv 288,9-342,12), er ist also die Analyse des in der vorliegenden Arbeit übersetzten Textabschnittes.

Die analytische Einteilung (*sa bcad*) von bTsoṅ kha pa[1] und die von Guṅ thaṅ[2] wurden bei der Erstellung dieser Analyse zwar verwendet, aber nicht in allen Punkten übernommen, da in der tibetischen Tradition z.T. andere Einteilungskriterien im Vordergrund stehen als für die vorliegende Arbeit angebracht.

-----

1) Im Rahmen seines Kommentares, für Kap.VI Ts 63b6-246b2; vgl. OGAWA III-X; für das "Entstehen aus anderem" OGAWA: The Negation of Parata Utpattiḥ" - A Study on the Dbu-ma la ḥjug-paḥi rgya-cher-bŝad pa by Tsoṅ-kha-pa. IBK 41. 1970. (23)-(28) und IBK 43. 1972. (26)-(31); für die"Wesenlosigkeit der Person" OGAWA: Pudgala-Nairātmya - A Study on the Dbu-ma la ḥjug-paḥi rgya-cher-bŝad pa by Tsoṅ-kha-pa. IBK 46. 1975. (21)-(26)

2) Guṅ thaṅ, Sa bcad

A

00 Titel 73,1

01 Einleitung: (vv.1-7) 73,2-80,8

Wesen und Bedeutung der sechsten "Erde" (*abhimukhibhūmi*) (v.1) - Etymologie von *abhimukhi*; Abhängigkeit der anderen Vollkommenheiten (*pāramitā*) von der Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) (v.2) - Möglichkeiten des Erkennens: Buddhas und Bodhisattvas ab der sechsten Stufe sind Erkenntnisquelle, da sie die wahre Natur des Abhängigen Entstehens (*pratītyasamutpāda*) erkennen können; Erkenntnis durch Überlieferung; Autorität des Nāgārjuna (v.3) - Gefahren bei der Unterweisung über die Leerheit (*śūnyatā*); Merkmale und Eigenschaften eines geeigneten Schülers; Vorzüge, die sich durch das Hören der Lehre von der Leerheit ergeben (vv.4-7)

1 Nachweis der Leerheit 80,8-301,8

11 Die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*) 80,8-233,13

11.01 Einleitung: 80,8-81,18

Die wahre Natur der Gegebenheiten sind die zehn Gleichheiten (*dharmasamatā*); die Gleichheit der Gegebenheiten als nichtentstanden (*dharmānutpādasamatā*); die vier Alternativen des Nāgārjuna (MK I,1)

111 Die vier Alternativen (v.8ab) 81,18-225,20

1111 Entstehen aus sich selbst (*svataḥ*) 81,18-87,14

11111 These: (v.8cd) 82,5-18

nicht möglich, da Entstehen von bereits Entstandenem widersinnig ist

11112 Argumentation: (vv.9-13) 82,18-87,14

Bei Annahme könnte der Sproß nicht entstehen, weil der Same nicht aufhören würde wiederzuentstehen (v.9) - könnte zwischen Same und Sproß kein Unterschied in Form, Farbe usw. bestehen (v.10) - müßten Same und Sproß zugleich wahrnehmbar oder nichtwahrnehmbar sein (v.11); - Widerspruch

zur weltlichen Auffassung (v.12ab) - Zusammenfassung: Übereinstimmung der Argumentation gemäß der beschränkten (*saṃvṛti*) und absoluten (*paramārtha*) Wahrheit: Wenn es Entstehen aus sich selbst gibt, besteht eine Identität von Ursache und Wirkung, wenn diese Identität nicht besteht, gibt es kein Entstehen aus sich selbst (vv.12c-13)

1112 Entstehen aus anderem (*parataḥ*) 87,15-202,5

1112.01 Einleitung: 87,19-89,3
Verschiedene Definitionen und Arten von Ursachen (*pratyaya*)

11121 Widerlegung im allgemeinen 89,3-135,13

111211 Widerlegung des Entstehens aus anderem 89,6-101,2

1112111 unter der Annahme, daß ein Anderssein (*paratva*) von Ursache und Wirkung besteht: (vv.14-16) 89,6-92,8
Es müßte alles aus allem entstehen können (v.14), da ein "bestimmendes Gesetz" (*niścaya*) in der Beziehung von Ursache und Wirkung nicht nachweisbar ist (v.15) und zwischen Ursache und Nichtursache bezüglich des Andersseins gegenüber der Wirkung kein Unterschied besteht (v.16)

1112112 unter der Annahme, daß ein Anderssein nicht möglich ist: (vv.17-20) 92,8-98,19
Ein Anderssein ist nicht möglich, da Same und Sproß nicht gleichzeitig sind (v.17), da Vergehen von Samen und Entstehen von Sproß nicht gleichzeitig sind (vv.18,19) - Zusammenfassung: Wenn es ein Anderssein gibt, ist ein Entstehen und damit das Verhältnis von Ursache und Wirkung unmöglich; wenn es ein Entstehen gibt, ist das Anderssein und damit das Verhältnis von Ursache und Wirkung unmöglich (v.20)

identisch noch verschieden sind, da sie wesenlos sind

111214 Widerlegung des Bestehens "abhängig von" (*paratantra*) 117,3-125,19

1112141 Die wahre Natur der Dinge ist die Leerheit (*śūnyatā*): (v.34) 117,3-119,10
Im Falle eines abhängig entstandenen Charakteristikums (*svalakṣaṇa*) wäre die Leerheit Ursache für das Vergehen der Dinge - die Leerheit besteht nicht im Fehlen von Subjekt und Objekt

1112142 Nur die absolute (*paramārtha*) ist die wahre Wirklichkeit, die beschränkte (*saṃvṛti*) wird nur als Konvention angenommen - das Verständnis der beschränkten Wirklichkeit ist zum Lehren der absoluten notwendig (v.35) 119,10-122,7

1112143 Entstehen eines Charkteristikums (*svalakṣaṇa*) ist nicht möglich: (vv.36-38b) 122,7-124,8
Die Unmöglichkeit des Entstehens im Falle der Wirklichkeit und ein Entstehen im Falle der weltlichen Konvention lassen sich mittels derselben Argumentation zeigen (v.36) - aus leeren (*śūnya*) Dingen entstehen nur leere Dinge (vv.37,38ab)

111215 Vorteile dieser Argumentation gemäß den zwei Wahrheiten 124,8-135,13

1112151 Erkenntnis der Dinge als weder beständig noch vergänglich (v.38cd) 124,8-125,19

1112152 Erkenntnis der Relation von Tat und Folge 125,19-135,13

11121521 Die Relation ist nicht von Basiserkennen (*ālayavijñāna*) abhängig: (vv.39,40) 125,19-129,17

(*viśeṣa*) des "Ich" sind in gleicher Weise nichtexistent, da sie nicht entstehen; Beispiel vom Sohn der unfruchtbaren Frau (vv.122,123) - ein von den Gruppen verschiedenes "Ich" ist nicht möglich, da es nicht als solches feststellbar ist (v.124ab) und da es für die Welt nicht Basis der Vorstellungen "Ich" und "Mein" ist (vv.124cd,125)

121112 Mit den Gruppen identisch (*ekatva*) 244,1-265,4

1211121 These der Sāṃmitīyāḥ: (v.126) 244,1-245,14

Das "Ich" ist entweder die fünf Gruppen (*skandha*) zusammen oder das Denken (*citta*)

1211122 Widerlegung durch Argumentation (vv.127-131) 245,14-254,11

Bei Annahme ergäbe sich das "Ich" als vielheitlich und als Substanz (*dravya*); der Glaube an ein Ich (*satkāyadṛṣṭi*) wäre nicht irrig (v.127) - das "Ich" wäre im Augenblick des Nirvāṇa vernichtet, vor dem Nirvāṇa augenblicklich; bei vernichtetem "Ich" gäbe es keine Frucht der Tat (v.128) - Zurückweisung des "Ich" als Kausalkette (*saṃtāna*) (v.129ab) - mit den Gruppen oder dem Denken identisches "Ich" ist nicht möglich, da die 14 "unerklärten Fragen" (*avyākṛtavastu*) dann nicht zuteffen (v.129cd) - die Schau der heiligen Wahrheit vom Leid unter dem Aspekt "nicht Ich" (*anātman*) würde die Nichtexistenz der Gruppen implizieren (v.130) - oder die Wesenlosigkeit wird nicht für die wahre Natur der Gruppen gehalten und Begierde usw. können entstehen (v.131)

1211123 Erklärung des Sinnes von Stellen der Überlieferung, die das "Ich" als die Gruppen bezeichnen: (vv.132-139) 254,11-263,18

Das "Ich" ist von den Gruppen nicht verschieden (vv.132,133) - nicht die Gesamtheit (*sāmagrī*) der Gruppen (vv.134,135) - nicht die Gestalt (*saṃsthāna*) der Gruppen (v.136); - "Ich" verhält sich zu den Grup-

pen wie Täter zu Tat, und es ist nicht möglich, daß die beiden identisch sind oder daß die Tat ohne Täter vorkommt (v.137) - "Ich" ist abhängig von den Elementen (*dhātu*) usw. (vv.138,139)

1211124 Sinnlosigkeit der Annahme eines mit den Gruppen oder dem Denken identischen "Ich" (vv.140,141) 263,18-265,4

121113 Die Gruppen enthaltend (*ādhāra*); in den Gruppen enthalten (*ādheya*): (v.142) 265,4-17

Beides ist nicht möglich, da das "Ich" und die Gruppen nicht verschieden sind

121114 Die Gruppen habend (*skandhavattva*): (v.143) 265,18-266,10

Nicht möglich, da das "Ich" und die Gruppen weder identisch noch verschieden sind

121115 Zusammenfassung der Widerlegung der vier Möglichkeiten eines von den Gruppen verschiedenen "Ich": (vv.144,145) 266,10-268,7

Die 20 Arten des Glaubens an ein Ich (*satkāyadṛṣṭi*)

121116 Widerlegung der substanziellen Existenz des "Ich" nach der Saṃmitīya-These: (vv.146-149) 268,7-270,12

These: Das Ich ist real, aber es läßt sich nicht sagen, ob es mit den Gruppen identisch oder von ihnen verschieden ist; das Ich ist das Erkennen (*jñāna*) in den sechs Arten des Erkennens (*vijñāna*) und Grundlage für den Glauben an ein Ich (v.146) - Widerlegung: Das "Ich" ist nicht real, da es nur im Verhältnis zu den Gruppen zu bezeichnen ist (vv.147,148) - das "Ich" unterscheidet sich im Gegensatz zum Erkennen nicht von den anderen Gruppen (v.149)

12112 Erklärung des "Ich" als metaphorische Bezeichnung (*upādāya prajñapti*) (v.150) 270,12-287,14

B

221.14.2352.11 Kein Schwinden der Einsicht
(*nāsti prajñāparihāṇiḥ*) 331,13-332,8

221.14.2352.12 Kein Schwinden der Befreiung
(*nāsti vimuktiparihāṇiḥ*) 332,9-333,3

221.14.2352.13 Jedes körperliche Werk (*sarva-kāyakarma*) (des Tathāgata) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñā-nānuparivarti*) 333,4-11

221.14.2352.14 Jedes stimmliche Werk (*sarvavāk-karma*) (des Tathāgata) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñā-nānuparivarti*) 333,12-334,2

221.14.2352.15 Jedes geistige Werk (*sarvamanas-karma*) (des Tathāgata) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñā-nānuparivarti*) 334,3-17

221.14.2352.16 Unverhaftete und hindernisfreie Wissens-Anschauung mit Bezug auf die Vergangenheit (*atīte 'dhvany apratihatam asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) 334,18-335,15

221.14.2352.17 Unverhaftete und hindernisfreie Wissens-Anschauung mit Bezug auf die Zukunft (*anāgate 'dhvany apratihatam asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) 335,16-336,3

221.14.2352.18 Unverhaftete und hindernisfreie Wissens-Anschauung mit Bezug auf


ÜBERSETZUNG

1. WESENLOSIGKEIT DER PERSON (*PUDGALANAIRĀTMYA*); ERWEITERNDE ANWENDUNG DER UNTERSUCHUNG DES WAGENS UND DES "ICH"

288,9-289,4

Um in Erweiterung zu lehren, daß so, wie die (metaphorische) Bezeichnung (*prajñapti*) des "Ich" (*ātman*) und seines Substrates (*upādāna*) [der Bezeichnung des Wagens und seines Substrates, den Teilen, in] der Untersuchung des Wagens[1] analog ist, sie ebenso auch [der Bezeichnung und ihrer Substrate] anderer Dinge [analog] ist, sagt er:

> 166ab) Dinge wie Topf, Tuch, Matte, Heer, Wald[2], Kette, Wunschbaum, Haus, Wägelchen, Hütte usw.[3] und

- "Diese sind nach der Wagen-Untersuchung auf die sieben Arten[4] nichtexistent und, davon verschieden, existieren sie (lediglich) durch weltliche Auffassung"[5] ist damit zu verbinden. -
alle anderen derartigen Dinge, (nämlich)

> 166c) diejenigen, die der Mensch irgendwie [z.B. als Teile und Ganzes usw.] benannt hat, diese muß man ebenso betrachten,

nämlich als lediglich unkritisch erwiesen (*avicāraprasiddha*). Warum? -

> 166d) denn der König der Weisen (*munīndra*) streitet nicht mit der Welt.

Weil es in der Überlieferung heißt: "Die Welt[6] streitet zwar mit mir, ich aber streite nicht mit der Welt"[7], soll man die weltliche Auffassung nicht aufheben.

Ferner: Welches sind die weltlichen Dinge, durch die es zur konventionellen Bezeichnung (*vyavahāraprajñapti*) kommt?[8]

289,4-290,3

Um das zu erklären, sagt er:

167) Attribut (*guṇa*), Teil (*avayava*), Begierde (*rāga*), Merkmal (*lakṣaṇa*), Brennstoff (*indhana*) usw., und Substanz (*guṇin*), Ganzes (*avayavin*), Begehrtes (*rakta*), Merkmalträger (*lakṣya*), Feuer (*agni*) usw., diese Dinge sind nach der Wagen-Untersuchung auf die sieben Arten nichtexistent und, davon verschieden, existieren sie (lediglich) durch weltliche Auffassung.[9)]

Wie der Topf das Ganze (*avayavin*) ist, die Tonscherben usw. seine Teile (*avayava*), und der Topf Substanz (*guṇin*) ist, die indigoblaue Flammenzeichnung[10)] usw. seine Attribute (*guṇa*), und der Topf Merkmalträger (*lakṣya*) ist, (die Tatsache) daß er einen dicken Bauch, herabhängende[11)] Lippen und einen langen Hals hat, seine Merkmale (*lakṣaṇa*), ebenso ist (diese Untersuchung) auch auf Tuch usw. anzuwenden.[12)] Begierde (*rāga*) ist Streben (*adhyavasāna*). Das Begehrte (*rakta*) ist die Grundlage der Begierde (*rāgāśraya*).[13)] Das Feuer ist das Verbrennende. Der Brennstoff ist das Verbrannte.
Bei dem (Topf) ist eine Analogie mit dem Wagen[14)]beispiel gegeben, da man 'bedingt durch' (*upādāya*) die Teile (den Topf) als Ganzes (metaphorisch) bezeichnet und abhängig von (*apekṣya*) dem Ganzen die Teile bezeichnet. [Auf diese Weise sind die genannten Dinge zu untersuchen] bis zu: Abhängig vom Brennstoff gibt es Feuer, abhängig davon gibt es Brennstoff

Obwohl das weltlicher Sprachgebrauch (*lokavyavahāra*) ist, ist im vorliegenden (Werk) keine Untersuchung (dieser Praxis) enthalten.

Nicht nur Teile usw. existieren (nur) in gegenseitiger Abhängigkeit (*parasparāpekṣikasiddha*), sondern auch Ursache und Wirkung gibt es (nur) in gegenseitiger Abhängigkeit,[15)]

sagt er. Warum? -

168a-c) Wenn die Ursache (*hetu*) das Hervorzubringende (*janya*) hervorbringt, ist sie Ursache, und wenn (die Ursache) die Wirkung (*phala*) nicht hervorbringt, dürfte (die Ursache), weil die Wirkung fehlt, ursachelos sein.[16] Die Wirkung andererseits wird wohl entstehen, wenn eine Ursache aufgetreten ist. Daher -

sind Ursache und Wirkung dem Eigenwesen nach (*svabhāvena*) sicherlich nicht existent, indem man erkennen muß, daß das Paar Ursache und Wirkung nur relativ (*itara*) existiert, wenn (diese) von jener verschieden ist.

Wenn ihr (aber) meint, daß die beiden als Eigenwesen wirklich sind (*svabhāvasiddha*), wahrlich (so)

168d) - müßt (ihr) sagen, was woraus entsteht[17] (und) was zuerst woraus entsteht.

Durch welche vorher wirkliche Ursache oder Wirkung entsteht[18] nun Ursache oder Wirkung; ist das erste von den beiden die Ursache oder die Wirkung? Daher sind auch die Bezeichnungen (von etwas) als Ursache und Wirkung dem Eigenwesen nach nichtexistent, indem man wissen muß, daß (sie) wie [die Bezeichnung für den] Wagen [und seine Teile] (nur) 'bedingt durch' (*upādāya*) (möglich) sind.[19]

Ferner: Wenn die Ursache die Wirkung ihrem Wesen nach hervorbringt,[20] müßte man fragen: Bringt (die Ursache die Wirkung) unter Berührung (*prāpya / prāpta*) oder ohne Berührung (*aprāpya*) hervor?[21]
Von diesen [Alternativen betrachten wir] zunächst:

169) Wenn für euch die Ursache die Wirkung unter Berührung (*prāpya*) hervorbringt, dann wäre

> das Hervorbringende (*janaka*) nicht verschieden von der Wirkung, da beide eine (und dieselbe Fähigkeit haben.[22] Und wenn sie (von) der Wirkung) getrennt ist, dürfte zwischen dieser Ursache und Nichtursachen kein Unterschied bestehen. Und über diese beiden (Möglichkeiten) hinaus dürfte es wohl keine andere Möglichkeit geben.

Wenn die Ursache die Wirkung unter Berührung hervorbringt, dann ist sie in Berührung (*prāpta*) und ist ein und dasselbe (wie die Wirkung), weil es daher die Unterscheidung 'das ist Ursache', 'das ist Wirkung' nicht gibt, so wie es zwischen dem Fluß und dem (von ihm) berührten Wasser des Ozeans keinen Unterschied gibt; - was wird (dann) wodurch hervorgebracht worden sein?

Wenn (die Ursache die Wirkung) ohne Berührung hervorbringt, dann dürfte ohne Berührung auch (ihre) Wirkung nicht hervorgebracht worden sein, ebenso wie etwas anderes, das nicht (ihre) Wirkung ist, ohne Berührung nicht hervorgebracht wurde. Oder (die Ursache) würde alles hervorbringen, wenn (sie die Wirkung) ohne Berührung hervorbringt.

Für die, die behaupten, daß Ursache und Wirkung als Eigenwesen existieren, ist beim Hervorbringen des Hervorzubringenden[23] eine andere, dritte, Möglichkeit über (die Alternativen) '(die Ursache bringt die Wirkung) unter Berührung (oder) ohne Berührung (hervor)' hinaus[24] nicht möglich. Daher bringt eine als Eigenwesen existierende (*svabhāvena siddha*) Ursache (*hetu*) sicherlich keine Wirkung (*phala*) hervor. Daher:

170ab/) Wenn für euch die Ursache keine Wirkung hervorbringt, dann gibt es nichts, das man 'Wirkung' nennt.

291,16-292,14

Wenn die Ursache die Wirkung nicht hervorbringt, dann gibt es keine Wirkung. Infolgedessen

> 170/b) ist die wirkungslose Ursache (ihrerseits) ursachelos und (somit) nichtexistent.

Sofern die auftretende Wirkung Ursache dafür ist, daß die Ursache zur Ursache wird, dann müßte das Ursachesein der Ursache ursachelos sein, wenn die Ursache auch ohne Wirkung als Ursache möglich ist. Das (aber) nimmt man wohl nicht an. Daher sind Ursache (*hetu*) und Wirkung (*phala*) als Eigenwesen nichtexistent.[25)]

Wie (entsteht die Wirkung) nach deiner (Auffassung)? -

> 170cd) Weil auch die beiden (Eigenwesen von Ursache und Wirkung)[26)] einem Zaubertrug (*māyā*) gleichen, ist es für mich kein Fehler; (darüber hinaus) sind auch die weltlichen Dinge existent.[27)]

Für wen das Charakteristikum (*svalakṣaṇa*) das Hervorgebrachtessein (*janyatva*) und das Hervorbringendessein (*janakatva*) ist, für den ist diese Untersuchung hier (gedacht);[28)] für wen aber die Dinge gleich einem Zaubertrug von nichtentstandenem Eigenwesen sind, weil sie durch falsche Vorstellungen hervorgebracht sind, und, obwohl sie ohne Eigenwesen sind, zum Objekt der Vorstellung werden, wie die vom Timira-Kranken gesehenen Haare usw., bei dem braucht [die Untersuchung, ob die Ursache die Wirkung unter oder ohne Berührung hervorbringt] nicht angestellt zu werden. Daher besteht für mich nicht die Möglichkeit des oben besprochenen Fehlers; und weil auch die unkritisch erwiesenen (*avicāra-prasiddha*) weltlichen Dinge existent sind, ist alles (Ursache und Wirkung) existent.[29)]

Darauf erwidert jemand[30)] folgendes: Wenn gesagt wurde,

'Bringt die Ursache die Wirkung unter Berührung oder ohne Berührung hervor?'[31], da gibt es auch für dich den gleichen Vorwurf. Warum? -

171ab) Ergibt sich der Fehler: 'Diese Widerlegung (*dūṣaṇa*) widerlegt das zu Widerlegende (*dūṣya*) unter Berührung oder ohne Berührung' nicht auch für dich?

Wenn die Widerlegung das zu Widerlegende unter Berührung widerlegt, stellt sich eben derselbe Fehler ein. Oder wenn ohne Berührung, auch so stellt sich derselbe (Fehler)[32] ein. "Über diese beiden (Möglichkeiten) hinaus dürfte es wohl keine andere Möglichkeit geben."[33] Wenn so deine Widerlegung das zu Widerlegende nicht widerlegen kann, ist natürlich auch das Verhältnis von Ursache und Wirkung zwingend erwiesen, weil deine Widerlegung widerlegt ist.

Um das vorzubringen, sagt er:

171cd) Wenn du so etwas sagst[34] und (damit) sogar die eigene These völlig zerstörst, kann deine Widerlegung nicht widerlegen.

Ferner:

172) Weil alle Dinge durch den falschen Einwand der gleichen Konsequenz (*prasaṅga-samajāti* ?)[35], [die sich] auch für (deine) eigenen Worte [ergibt], ohne Argument verneint sind (*apavāda*), stimmen kluge Leute nicht mit dir überein; und weil du keine eigene These hast, ist (deine Widerlegung) auch reiner Streit (*vitaṇḍā*)[36].

Dabei ist bereits besprochen worden, [daß sich] die gleiche Konsequenz (*samaprasaṅgitā*)[37] auch für (deine) eigenen Worte [ergibt].[38] Daß alle Dinge ohne Argument verneint sind, wollen wir erklären.

Was ohne Berührung (etwas hervorbringt), ist aufgrund der Gleichheit (seiner Wirkung und anderer Dinge, die es nicht berührt, die aber nicht als seine Wirkung angesehen werden) eben nicht hervorbringend:[39] was gibt es in diesen Worten für ein vernünftiges Argument? So zieht ein Magnet ohne Berührung wohl Eisen an, das sich am geeigneten Ort befindet, aber nicht alles (Eisen). Ebenso sieht das Auge ohne Berührung wohl eine Gestalt, die sich am geeigneten Ort befindet, aber nicht alle (Gestalten);[40] ebenso wird zwar auch durch die Ursache, obwohl sie ohne Berührung hervorgebracht hat, nicht alles (von ihr) nicht Berührte hervorgebracht worden sein, aber gerade die passende Wirkung wird hervorgebracht werden. - Weil so ohne Argument alle Dinge verneint sind, stimmen dir kluge Leute nicht zu.

Ferner wirst du auch ein bloßer Streiter (*vaitaṇḍika*) sein, denn ein Disputant, der keine eigene These aufstellt und nur die Beseitigung der gegnerischen These betreibt, wird "bloßer Streiter" genannt.[36] Du wiederum hast keine eigene These, weil deine Untersuchung (nur) die Thesen anderer beseitigt. - So sagt (der Gegner).

Dazu ist zu sagen:

> 173) Für wen es bei dem erwähnten Fehler, 'die Widerlegung (*dūṣaṇa*) widerlegt das zu Widerlegende (*dūṣya*) ohne Berührung oder unter Berührung', eine bestimmte These gibt, für den ergibt sich wohl (diese Konsequenz), aber für mich ergibt sich diese Konsequenz nicht, weil ich diese (bestimmte) These nicht vertrete.[41]

Für unseren Ansatz trifft die gleiche Konsequenz nicht zu,[42] wie es da (mit den Worten) "durch den falschen Einwand der gleichen Konsequenz, [die sich] auch für (deine) eigenen

Worte [ergibt]" behauptet wird;[43] denn nach unserem Ansatz widerlegt die Widerlegung das zu Widerlegende weder unter Berührung, noch widerlegt die Widerlegung das zu Widerlegende ohne Berührung, weil beide, Widerlegung und zu Widerlegendes, ihrem Wesen nach nichtexistent sind. Daher wird die Überlegung der Berührung und der Nichtberührung (*prāptyaprāpticintā*) [bei der Betrachtung der Wirklichkeit] nicht angestellt.[44] [45]

So heißt es ausführlich:[46] "Ehrwürdiger Subhūti, wird durch eine entstandene (*utpanna*) Gegebenheit (*dharma*) ein nichtentstandenes (*anutpanna*) Erlangen (*prāpti*) erlangt, oder wird durch eine nichtentstandene Gegebenheit ein nichtentstandenes Erlangen erlangt? - Subhūti sprach: Ehrwürdiger Śāriputra, ich nehme nicht an, daß durch eine entstandene Gegebenheit ein nichtentstandenes Erlangen erlangt wird, und ich nehme auch nicht an, daß durch eine nichtentstandene (Gegebenheit) ein nichtentstandenes Erlangen erlangt wird. - Śāriputra sprach: Ehrwürdiger Subhūti, gibt es nun weder Erlangen (*prapti*) noch Erschauen (*abhisamaya*)? - Subhūti sprach: Ehrwürdiger Śāriputra, es gibt zwar sowohl Erlangen als auch Erschauen, aber nicht als Zweiheit[47]. Ehrwürdiger Śāriputra, zwar sind Erlangen und Erschauen weltlicher Sprachgebrauch (*lokavyavahāra*), und auch der in den Strom Eingetretene (*srotāpanna*), der nur noch einmal Wiederkehrende (*sakṛdāgāmin*), der Nichtwiederkehrende (*anāgāmin*), der Arhat, Pratyekabuddha und Bodhisattva sind nach weltlichem Sprachgebrauch (gegeben), der höchsten Wirklichkeit nach aber gibt es weder Erlangen (*prāpti*) noch Erschauen (*abhisamaya*)."

Wie in diesem Fall (einerseits) verneint wurde, daß durch eine entstandene (*utpanna*) oder nichtentstandene (*anutpanna*) Gegebenheit Erlangen erlangt wird, weil es sich (sonst) als Zweiheit ergeben würde, und (andererseits) ein

Erlangen unkritisch dem weltlichen Sprachgebrauch nach anerkannt wurde, weil wohl beide (nämlich Erlangen und Erschauen) für ein Nichtsein nicht passend sind, ebenso widerlegt die Widerlegung das zu Widerlegende nach weltlichem Sprachgebrauch, obwohl auch zu Widerlegendes und Widerlegung weder in Berührung noch ohne Berührung sind. - So ist das zu verstehen.[48)]

Ferner:

174) Wie du die Besonderheiten, die an der Sonnenscheibe auftreten, (nämlich) Schädigungen wie Sonnenfinsternis und anderes, auch am Spiegelbild siehst, und sich, obwohl es nicht möglich ist, daß sich die Gestalten[49)] der Sonne und des Spiegelbildes berühren oder nicht berühren, bloß ein metaphorischer Sprachgebrauch (*upādāyavyavahāra*) [mit Bezug auf das Spiegelbild] ergeben dürfte, und

175) wie (das Spiegelbild des eigenen Gesichtes) auch in seiner Unwirklichkeit (dem weltlichen Gebrauch nach) existiert, um das eigene Gesicht als schön zu erweisen, ebenso wird auch hier [bei der Widerlegung und dem zu Widerlegenden] das zu Beweisende (*sādhya*) von einem unwirklichen Grund her erkannt, den man als fähig zur Reinigung des Antlitzes der Einsicht (*prajñā*) beobachtet hat. - So ist das zu verstehen.[50)]

So wie man, obwohl die Alternativen 'es entsteht unter Berührung oder ohne Berührung mit der Sonnenscheibe' in keiner Weise möglich sind, weil das, was man Spiegelbild nennt, überhaupt nicht existiert, den Gegenstand, den man zu erkennen wünscht, trotzdem bestimmt, wenn man durch die An-

296,15-297,18

wesenheit der Form der Ursache (*pratyaya*) (diese Ursache) als Spiegelbild sieht, ebenso wird durch eine dem Eigenwesen nach leere Widerlegung das zu Widerlegende widerlegt und durch einen dem Eigenwesen nach leeren und unwirklichen Grund das zu Beweisende bewiesen, und weil sich (daher) die Konsequenz (daß Widerlegung und zu Widerlegendes) als zwei (wirklich existieren) nicht ergibt, ist (die Behauptung) 'die gleiche Konsequenz [ergibt sich] auch für (deine) eigenen Worte'[51] nicht richtig.[52] - So ist das zu verstehen.

Weil nur die Einsicht (*prajñā*) die Hauptsache (*mukha*) ist, heißt es "Antlitz (*mukha*) der Einsicht". Dessen Reinigung heißt: völlige Reinigung dadurch, daß das Nichtwissen (*avidyā*) beseitigt worden ist. "Den man dafür als fähig[53] beobachtet hat" bedeutet: der als dazu imstande beobachtet wurde.

Weil es nicht angebracht ist, bei der Bezeichnung nach seienden (*prajñaptisat*) (Dingen) von Zweiheit zu reden, findet der, der auf die Zweiheit gestützt Widerlegung und Antwort gibt[54], in keiner Weise einen Ansatzpunkt (*avakāśa*) gegen den Mādhyamika.[55]

Wie Āryadeva sagt:[56]

> "Wer keinerlei Behauptung vertritt, sei es Sein, Nichtsein, oder Sein und Nichtsein zugleich, den zu widerlegen ist auch in nochsolanger Zeit nicht möglich."

Und ebenso sagt (Nāgārjuna):[57]

> "Welcher (Gegner) eine (Gegen-)Zurückweisung formuliert, wenn (der Mādhyamika) durch die Leerheit eine Widerlegung (der gegnerischen These) angestellt hat, für den ist alles (was er sagt) keine Zurückweisung (und) gleich mit dem zu Beweisenden (*sādhyasama*)."

Dadurch ist auch die hervorbringende (*utpādaka*) Ursache zu erklären.[58)]

Wenn dazu jemand[59)] sagt: "Hier im Madhyamakaśāstram ist zwar die hervorbringende (*utpādaka*) Ursache[60)] zum Gegenstand (der Diskussion) gemacht worden (*prastuta*), nicht aber die erkennenlassende (*[abhi]vyañjaka*) (Ursache)[61)]; und weil der (in die Worte) '(die Ursache bringt die Wirkung entweder) unter Berührung oder ohne Berührung (hervor)' (gefaßte) Vorwurf gegen die erkennenlassende Ursache erhoben wurde, nicht aber gegen die hervorbringende, ergibt sich bei unseren Worten keine Möglichkeit[62)] für einen falschen Einwand (*jāti*)",[63)] (dann) ist diese seine Antwort keine [annehmbare] Antwort. Denn wenn man etwas nennt, das einen Ansatzpunkt (zur Widerlegung)[64)] bietet (*sāvakāśa*), erträgt der Gegner (dies) sicherlich nicht [ohne die Widerlegung zu formulieren]; und weil ebenso wie bei der hervorbringenden (Ursache) auch bei der erkennenlassenden ein Ansatzpunkt (zur Widerlegung) besteht, ist die (oben vorgetragene) Antwort des (Svātantrika) sicherlich unpassend.

Weiters: Dadurch, daß dieser (Svātantrika)[65)], um den Gegenstand der Behauptung (*pratijñātārtha*)[66)] im Śāstram zu beweisen, gegen die (gegnerischen) Widerlegungen des [von ihm] akzeptierten Beweisenden (*sādhana*) eine Antwort formuliert, die einen falschen Einwand (*jāti*)[67)] verwendet, ist er (= der Svātantrika) durch den Gegner sicherlich widerlegbar. Daher ist einzig die von uns gegebene[68)] Antwort[69)] völlig in Ordnung (*atiśobhate* ?).

Weiters:[70)]

176) Wenn der Grund (*hetu*), der sein zu Beweisendes (*sādhya*) erkennen läßt, als wirklich erwiesen ist und es eine zu beweisende Sache gibt[71)], die als wirklich zu erkennen

> ist, bleibt für dich lediglich die Verzweiflung, weil es auch diese (beiden, zu Beweisendes und Beweisendes, in Wirklichkeit)[72] nicht gibt, wenn eine Argumentation (wie) '(die Ursache bringt die Wirkung) unter Berührung (hervor) usw.' (darauf) angewendet wird.

Dich, der du auf die richtige (*pariśuddha*) Ansicht [als Widerlegung] den Fehler einer unrichtigen (*apariśuddha*) Ansicht[73] anwendest, halten wir für verzweifelt, insofern [deine Ansicht, daß die Untersuchung: 'Bringt die Ursache die Wirkung unter Berührung oder ohne Berührung hervor?' Grund dafür ist, die Dinge als wirklich anzusehen][74] sinnlos ist. Z.B.: Die Ansicht, daß die Haarbüschel usw., die der Timira-Kranke sieht, eins, viele, lang, rund, schwarz usw. sind, (und) die (als) Widerlegung (verwendet) wird (*dūṣaka*), beeinträchtigt die Timiralosen nicht; ebenso beeinträchtigt auch die Widerlegung, die du verwendet hast, nachdem (du) die beiden (zu Beweisendes und Beweisendes, als wirklich)[75] akzeptiert hast, (unsere These) nicht, wenn wesenlose Ursache und Wirkung untersucht werden. Eben deswegen sind auch die Beispiele, Auge, Magnet usw., die als ihre Funktion ohne Berührung vollbringend bestimmt wurden,[76] als widerlegt zu erkennen, denn auch bei diesen (Auge usw.) (ergibt sich) die gleiche Konsequenz (*tulyaprasaṅgatva*)[77].

Daß du dich - nachdem du den geraden (*ṛju*) Weg der Wesenlosigkeit verlassen hast - durch die schlechte Kunst (*karman*) deiner Vorstellungen dem überaus krummen Weg der schlechten Argumentierer (*kutārkika*) widmest, dich daran erfreust, den wahren Weg zu behindern: was hast du von dieser überaus großen Mühsal[78]?

299,10-300,7

Weiters:

177) So leicht wie es möglich ist, [die Gegner und die anderen, nämlich die Mādhyamika] alle Dinge als nichtseiend erkennen zu lassen, so leicht können die anderen (d.h. die Mādhyamika)[79] ein Wesen (der Dinge) nicht annehmen. Wieso hat das Netz der schlechten Argumentierer (kutārkika) diesbezüglich die Welt verwirrt?

So wie es bloß durch die Beispiele wie Traum, Zaubertrug usw., die (auch) nach unserer Ansicht erwiesen sind, möglich ist, die Dinge der Welt als wesenlos (*niḥsvabhāva*) erkennen zu lassen,[80] so ist es nicht leicht möglich, irgendjemanden die Dinge als wesenhaft (*sasvabhāva*) erfassen zu lassen, weil es kein Beispiel gibt, das für beide (Disputanten) anerkannt ist.[81] Wenn es so ist, ist von uns jeglicher Angriff (*vigraha*) abgewendet, und es ist auch nicht möglich, daß von irgendjemandem eine Erwiderung formuliert wird.

[Weil es leichter ist, die Wesenlosigkeit erkennen zu lassen][82] warum[83] richtest du daher, Verehrter, um der Welt Schaden zuzufügen, - indem du von irgendjemandem eingehüllt bist (?)[84] - auf der befleckten Welt, die gleich einer Seidenraupe vom Panzer (*kośa*)[85] (deiner) eigenen Vorstellung eingehüllt ist, überall[86] das sehr feste (*atikaṭhina*) Netz[87] auf, das mit den Fäden (*sūtra*)[88] der schlechten Argumente (*kutārka*) gespannt ist?

Diese Polemik (*vigraha*) muß aufgegeben werden: Da die Dinge einem Spiegelbild (*pratibimba*) gleichen[89], wie (kann) es bei all diesen (Dingen) eine Wahrnehmung (*pratyakṣa*) oder Schlußfolgerung (*anumāna*) für das Fehlen eines speziellen Merkmales (*svalakṣaṇa*) und das Fehlen eines allgemeinen Merkmales (*sāmānyalakṣaṇa*)[90] geben? - Dafür gibt es wahrlich

nur eine einzige Wahrnehmung, nämlich das Wissen des Allwissenden (*sarvajñajñāna*).

Weiters:

178) Nachdem man auch diese letzte Widerlegung,[91] die oben vorgetragen wurde, verstanden hat,[92] ist (eine Erwiderung) zu richten gegen denjenigen (der gesprochen hat)[93] um eine Antwort auf die These: '(die Ursache bringt die Wirkung weder) unter Berührung usw. (hervor)' zu formulieren.[94] In welcher Weise es (unter uns) überhaupt keinen Streiter (*vaitaṇḍika*)[95] gibt, das ist früher erklärt worden.[96] Gemäß eben dieser Auffassung ist diese letzte (Widerlegung)[91] zu verstehen.

Nachdem man die letzte Widerlegung schon dadurch verstanden hat, was als Widerlegung der gegnerischen These gesagt wurde, (nämlich durch) die Bestimmung des Abhängigen Entstehens (*pratītyasamutpāda*)[97] und die Bestimmung der metaphorischen Bezeichnung (*upādāyaprajñapti*)[98], ist eine Widerlegung gegen den zu richten, der sich um einer Antwort auf die Widerlegung: 'Bringt die Ursache die Wirkung unter Berührung hervor[99] oder ohne Berührung?'[100] willen geäußert hat.[101]

Weil im Śāstram die Absicht besteht, das Ausgeschlossensein der Vorstellung (*vikalpavyāvṛttatva*) zu lehren, und (weil) wir dieses wiederum erklärt haben, wo gibt es im Śāstram den Charakter des reinen Streites (*vitaṇḍātva*)? Ich habe hier auch nicht die gegnerische These zurückgewiesen, weil es (in Wirklichkeit)[102] gar keine zurückzuweisende Sache gibt.[103] Wo gibt es daher also den Charakter des bloßen Streiters (*vaitaṇḍikatva*)? Welcher (Mādhyamika)[104] beseitigt die gegneri-

sche These ohne[105] (in konventionellem Sinne)[106] eine eigene These aufzustellen, sodaß auch die gegebene Definition (des bloßen Streiters [*vaitaṇḍika*])[107] eine (mit Bezug auf den Mādhyamika) richtige Definition würde? Daher ist die Definition von reinem Streit (*vitaṇḍā*) (mit Bezug auf das Madhyamaka) auf jeden Fall unzutreffend.[108] - In dieser Art usw.[109] ist die letzte Widerlegung gemäß eben dieser Auffassung[110] zu verstehen.

2. DIE ABARTEN DER LEERHEIT (*ŚŪNYATĀPRABHEDA*)[111]

Dabei hat er durch den (Abschnitt) von: "Eben dieses entsteht nicht aus diesem"[112] bis: "Wenn man es untersucht, wird man schnell erlöst"[113] die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*) erläutert (*abhivyakta*). Durch den (Abschnitt) von: "Daß alle Laster (*kleśa*) und Fehler (*doṣa*) aus dem Glauben an ein Ich (*satkāyadṛṣṭi*) entstanden sind"[114] usw.[115] an hat er die Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) erläutert.

Daher sagt er, weil er diese (beiden Arten der Wesenlosigkeit) lehren und die Abarten der Leerheit (*śūnyatāprabheda*) erklären will:

> 179ab) Diese Wesenlosigkeit hat (der Erhabene)
> um der Befreiung der Wesen willen der
> Unterscheidung von Gegebenheiten und
> Person nach als zweifach gelehrt.

Diese Wesenlosigkeit hat er zusammenfassend als zweifach gelehrt: Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*) und Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*). Auf die Frage, warum nun zwei Arten der Wesenlosigkeit gelehrt wurden, sagt er: "Um der Befreiung der Wesen willen". D.h. der

Erhabene hat diese beiden Arten der Wesenlosigkeit gelehrt, um die Wesen zu befreien. Von diesen (beiden Arten) hat er die Wesenlosigkeit der Person gelehrt, um die Pratyekabuddhas und die Hörer (*śrāvaka*) zu befreien, und um die Bodhisattvas durch das Erlangen des Wissens um alle Aspekte (*sarvākāra-jñatā*)[116] zu befreien, hat er beide gelehrt. Während auch die Hörer und Pratyekabuddhas (zwar) das Abhängige Entstehen (*pratītyasamutpāda*), die bloße Bedingtheit (*idaṃpratyayatā-mātra*)[117] sehen, so gibt es doch bei ihnen nicht die Betrachtung (*bhavanā*) der vollentwickelten Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*).[118] Es gibt (bei ihnen) nur eine Methode, die zur Dreiwelt gehörigen (*traidhātukāvacara*)[119] Laster (*kleśa*) zu beseitigen; daß es bei ihnen eine vollständige Betrachtung der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanair-ātmya*) gibt, hat er festgestellt.[120]

> 179cd) So hat der Lehrer eben diese (zwei Arten der Wesenlosigkeit) darüber hinaus auch als vielfach gelehrt, nachdem er die Bekehrungswürdigen (*vineya*) unterschieden hat.

Diese zwei Arten[121] von Wesenlosigkeit hat der Erhabene darüber hinaus als vielfach gelehrt, weil die Intentionen (*āśaya*) der Bekehrungswürdigen verschiedenartig sind.

Unter diesen (vielfachen Arten der Leerheit)

> 180) erklärt er, nachdem er (zunächst) die 16 (Arten der) Leerheit detailliert erklärt hat, darüber hinaus zusammenfassend die vier; Diese werden auch für den Großen Pfad (*mahāyāna*) gehalten.

So heißt es:[122] "Oh Subhūti, ferner ist der Große Pfad des Bodhisattva folgender: Leerheit des Inneren (*adhyātmaśūnyatā*), Leerheit des Äußeren (*bahirdhāśūnyatā*). Leerheit des Inneren

und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*), Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*), Leerheit des Großen (*mahāśūnyatā*), Leerheit der absoluten Wirklichkeit (*paramārthaśūnyatā*), Leerheit des Verursachten (*saṃskṛtaśūnyatā*), Leerheit des Unverursachten (*asaṃskṛtaśūnyatā*), Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyatā*), Leerheit des Anfang- und Endlosen (*anavarāgraśūnyatā*), Leerheit des Unveräußerlichen (*anavakāraśūnyatā*), Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtiśūnyatā*), Leerheit aller Gegebenheiten (*sarvadharmaśūnyatā*), Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇaśūnyatā*), Leerheit der Nichtwahrnehmung (*anupalambhaśūnyatā*), Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*)."

Nachdem er in dieser Weise die 16 (Arten der) Leerheit gelehrt hat, lehrt er darüber hinaus auch die vier (Arten der) Leerheit:[123] "Oh Subhūti, ferner ist das Sein (*bhāva*) als Sein leer, das Nichtsein (*abhāva*) ist als Nichtsein leer, das Eigene Sein (*svabhāva*) ist als Eigenes Sein leer, das Höchste Sein (*parabhāva*) ist als Höchstes Sein leer."

Diese (Arten der) Leerheit soll man als den Großen Pfad (*mahāyāna*) bezeichnen.

Leerheit (*śūnyatā*) und Nichtleerheit sind aber in keiner Weise seiend; durch derartige (Arten der Leerheit) hat (der Erhabene) mit Rücksicht auf die Bekehrungswürdigen (*vineyajana*) - wie im Falle (seiner Aussagen über) die Körperlichkeit (*rūpa*) usw. - nur auf die beschränkte Wirklichkeit (*saṃvṛti*) bezogen gelehrt.

So heißt es im Śāstram:

> "Wenn es irgendetwas Nichtleeres gäbe,
> müßte es etwas Leeres geben.
> Da es nichts Nichtleeres gibt,
> woher sollte etwas Leeres kommen?"[124]

"Man kann nicht sagen, daß (etwas)
leer sei oder nichtleer, beides
und keines von beiden. Dagegen werden
(diese Aussagen) zum Zweck der Be-
zeichnung (*prajñapti*) formuliert."[125]

Von diesen (Arten der Leerheit) sagt er mit Bezug auf die Leerheit des Inneren (*adhyātmaśūnyatā*)[126]:

181) Weil es seine Natur ist, ist der Gesicht-
sinn[127] als Gesichtsinn leer. In der glei-
chen Weise sind auch Gehör-, Geruch-, Ge-
schmack-, Tast- und psychischer Sinn[127]
zu erklären.

182) Die Wesenlosigkeit der sechs (Sinne),
Gesichtsinn usw., halten wir wegen der
Nicht-Unveränderlichkeit und der Un-
vergänglichkeit (*akūṭasthāvināśitatā*)[128]
für die Leerheit des Inneren.[129]

So heißt es ausführlich:[130] "Wenn von diesen (Gegebenheiten) einige als Leerheit des Inneren gegeben sind[131], welches sind die inneren Gegebenheiten (*adhyātmikādharmāḥ*)? - 'Innere Gegebenheiten' sind Gesicht-, Gehör-, Geruch-[132], Geschmack-, Tast- und psychischer Sinn. Von diesen ist wegen der Nicht-Unveränderlichkeit und der Unvergänglichkeit (*akūṭasthāvināśitām upādāya*) der Gesichtsinn als Gesichtsinn leer. Warum ist das (so)? - Weil es seine Natur ist."

Dabei ist Unveränderlichkeit (*akūṭasthatā*)[133] für die Natur zu halten, die sich nicht verändert. Weil (die Gegebenheit) sich (aber) wiederum verändert, kaum daß sie bestanden hat, sagt er: "wegen der Unvergänglichkeit". Folgendes hat er gelehrt: Jedes mit einem Eigenwesen versehene (*sasvabhāva*) Ding muß notwendigerweise ein unveränderliches

(*akūṭastha*)[134] und nicht vergangenes (*anivṛtta* ?) sein.
So heißt es:[135]

> "Es ist falsch, daß ein Eigenwesen (*svabhāva*) aus Ursachen (*hetu*) und Bedingungen (*pratyaya*) entsteht. Ein aus Ursachen und Bedingungen entstandenes Eigenwesen wäre erzeugt (*kṛtaka*)."

> "Wie aber könnte es ein erzeugtes Eigenwesen geben? Ein Eigenwesen ist nämlich nicht gemacht (*akṛtrima*) und nicht von anderem abhängig (*paratra nirapekṣa*)."

Ferner: Ist ein derartiges Eigenwesen, das der Lehrer im Śāstram hervorhebend gelehrt[136] hat, und dem der Lehrer[137] zustimmt, existent? - Mit Bezug worauf der Erhabene (mit den Worten): "Es existiert sicherlich die Natur der Gegebenheiten (*dharmāṇām dharmatā*), mögen die Tathāgatas entstanden oder nicht entstanden sein"[138] ausführlich gesprochen hat, die (hier genannte) Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*), existiert. - Was ist nun diese 'Natur der Gegebenheiten'? - Sie ist das Eigenwesen (*svabhāva*) von Gesichtsinn usw. - Was ist nun deren Eigenwesen? - Was bei diesen (nämlich Gesichtsinn usw.) nicht gemacht (*akṛtrima*) und nicht von anderem abhängig ist (*paratra nirapekṣa*);[139] das ist das Eigenwesen, das durch die Erkenntnis (*jñāna*) zu erkennen ist, die von der Timira des Nichtwissens (*avidyā*) frei ist.[140] Wer würde fragen: 'Existiert diese (Natur der Gegebenheiten) oder existiert sie nicht?' Wenn sie nicht existierte, wozu sollten die Bodhisattvas den Weg der Vollkommenheiten üben? Denn die Bodhisattvas nehmen derart (durch das Üben der Vollkommenheiten) hunderte[141] Schwierigkeiten auf sich, um diese Natur der Gegebenheiten zu erkennen.[142]

306,12-307,18

So heißt es:[143] "Edler Jüngling, die höchste Wirklichkeit (*paramārtha*) ist ohne Entstehen (*anutpāda*), ohne Aufhebung (*anirodha*)[144] und ohne Vergehen (*avināśa*), ohne Kommen (*anāgama*) und ohne Gehen (*anirgama*), durch Worte nicht auszudrücken, durch Worte nicht lehrbar[145] und durch Entfaltung (*prapañca*) nicht erkannt.[146] Edler Jüngling, die höchste Wirklichkeit ist nicht auszudrücken und zur Ruhe gekommen (*śānta*), (nur) für die Edlen durch persönliche Erfahrung zu verstehen (*pratyātmavedya*).[147] Edler Jüngling, die höchste Wirklichkeit sind die Tathāgatas, mögen sie entstanden oder nicht entstanden sein;[148] um ihretwillen haben die Bodhisattvas, nachdem sie Haupt- und Barthaar geschnitten haben, das gelblichrote Gewand angezogen, aus richtigem gläubigen Vertrauen sind sie vom Haus in die Hauslosigkeit fortgezogen, und nachdem sie völlig ausgezogen sind, bemühen sie sich eifrig, um die Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*) zu erlangen - so wie ein Gecke um Haar und Gewand (sich müht) - und sie verweilen und vergehen[149] nicht.[150] Edler Jüngling, wenn es die höchste Wirklichkeit (*paramārtha*) nicht gäbe, wäre der reine Lebenswandel (*brahmacarya*)[151] sinnlos und die vorhandenen Tathāgatas wären sinnlos. Weil es (aber) die höchste Wirklichkeit gibt, werden die Bodhisattvas 'Kenner der höchsten Wirklichkeit' (*paramārthapaṇḍita*) genannt."

Dazu sagt (jemand): Oh weh! Wenn du einerseits überhaupt kein[152] Sein annimmst und andererseits ein Eigenwesen annimmst, das unerzeugt ist und von anderem nicht abhängig ist, lehrst du einander Widersprechendes (*parasparaviruddhārtha*).

(Dazu) ist zu sagen: Du hast den Sinn des Śāstram nicht verstanden. Sein Sinn ist: Wenn die eigene, abhängig[153] entstehende (*pratītyasamutpanna*) Natur von Gesichtsinn usw., die von Einfältigen erfaßt[154] werden kann, deren Eigenwesen wäre, (dann) wäre der reine Lebenswandel (*brahmacarya*) sinnlos, weil dieses Eigenwesen auch von (noch) Irrenden erkannt

wird. Weil (aber) diese (Natur) gerade nicht (ihr) Eigenwesen[155] ist, ist der reine Lebenswandel[156] zu diesem Zweck (d.h. zum Erkennen des Eigenwesens, der Natur der Gegebenheiten) nicht sinnlos. Und dieses (Eigenwesen) bezeichne ich mit Hinsicht auf die beschränkte Wirklichkeit (*saṃvṛti-satya*) als Nichtgemachtsein (*akṛtrimatā*) und als von anderem Unabhängigsein (*nirapekṣatva*). Eben das (aber), was von Einfältigen nicht erkannt werden kann, ist als Eigenwesen geeignet, und[157] nur dadurch ist die höchste Wirklichkeit weder Sein noch Nichtsein, denn sie ist der Natur nach ruhig.

Es hat nicht nur der Lehrer[158] diesem Eigenwesen zugestimmt, auch andere (Philosophen) können diesen (Diskussions)-gegenstand[159] als Annahme anerkennen. Daher ist dieses Eigenwesen als für beide[160] erwiesen bestimmt.

Diejenigen, die behaupten, das Eigenwesen von Feuer usw. sei Hitze[161] usw.[162], denen gemäß ist (dieses Eigenwesen) überhaupt nicht möglich, weil (Hitze usw.) gemacht sind (*kṛtrima*), soferne sie abhängig entstanden sind (*pratītya-samutpannatvāt*), und weil sie abhängig (*sāpekṣa*) sind. Es ist auch nicht richtig zu sagen: 'Weil sie vorhanden sind, gibt es bei ihnen kein Gemachtsein (*kṛtrimatva*) und keine Abhängigkeit (*apekṣatva*) von anderem', weil durch den (Ausdruck) 'bei ihnen' eine Beurteilung [des Wesens als seiend] nicht gegeben ist und weil ein derartiger Gegenstand der beschränkten Wirklichkeit nach (*saṃvṛtyā*) gelehrt wurde.[163] - Genug[164] der Ausführlichkeit, wir wollen (nun wiederum unseren) Gegenstand erklären.[165]

Dadurch, daß Gesichtsinn usw. hier als Leerheit dem Gesichtsinn usw. nach gelehrt wurden, ist zwar die Leerheit dem Eigenwesen nach (*svabhāvaśūnyatā* ?) völlig erhellt worden, nicht aber die Leerheit (die darin besteht, daß) eines im anderen nicht vorhanden ist (*itaretarābhāvaśūnyatā*)[166]

[und die folgendermaßen erklärt wird:] "Der Gesichtsinn ist leer, weil er ohne ein inneres Organ (*antaḥkaraṇa*) ist",[167] und: "(Der Gesichtsinn) ist einer zu erfassenden (*grāhya*)[168] und erfassenden (*grāhaka*) Natur nach leer".[169]

Von diesen (Arten der Leerheit) ist (weiters) die Leerheit des Äußeren (*bahirdhāśūnyatā*) (folgende):

183) Weil es seine Natur (*prakṛti*) ist, ist Körperliches (*rūpa*) als Körperliches leer. Auch Ton und[170] Geruch, Geschmack, Fühlbares und Denkobjekt sind ebenso (ihrer Natur nach leer).

184ab) Die Wesenlosigkeit[171] von Körperlichem usw. fassen wir als Leerheit des Äußeren auf.[172]

So heißt es wie oben:[173] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Äußeren? - 'Äußere Gegebenheiten'[174] (*bahirdhādharma*) (nennen wir) das Körperliche usw. Von diesen ist das Körperliche als Körperliches leer, weil es weder unveränderlich noch vergänglich ist (*akūṭasthāvināśitām upādāya*), weil dies seine Natur ist."

184cd) Die Wesenlosigkeit von beiden ist die Leerheit des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*)[175].[172]

So heißt es wie oben:[176] "... die äußeren und inneren Gegebenheiten.[177] Die Wesenlosigkeit der äußeren und inneren Gegebenheiten ist die Leerheit des Äußeren und Inneren."

185) Die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten wird von den Wissenden Leerheit (*śūnyatā*) genannt. Auch diese Leerheit halten wir für leer von einem Wesen der Leerheit.

186) Die Leerheit dessen, was man Leerheit nennt, nehmen wir als Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*) an; (sie) ist verkündet worden, um das Ergreifen bei denjenigen zu beseitigen, die die Auffassung von der Leerheit[178] als Realität hegen.

So heißt es:[179] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit der Leerheit? - Die Leerheit die von der Leerheit dessen, was die Leerheit der Gegebenheiten ist, leer ist, nennt man Leerheit der Leerheit."[180]

Für diejenigen, die sich auch bei der Leerheit an eine Realität anklammern, wurde (diese Art der Leerheit) gelehrt, um das Ergreifen einer Realität bei der Leerheit zu beseitigen.
So heißt es:[181]

"Um (die Wesen) alle Vorstellungen[182] aufgeben zu lassen, hast Du den Nektar der Leerheit gelehrt. Wer aber diese (Leerheit) ihrerseits ergreift, den hast Du entmutigt."

187) Weil sie die gesamte belebte und unbelebte Welt umfassen und weil sie grenzenlos sind wie die Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*), sind die Richtungen (*diś*) groß (*mahātva*).

Weil sie die gesamte Welt umfassen, da es getrennt vom Raum (*diś*) keine belebte und keine unbelebte Welt gibt, sind die Richtungen groß. Weil die Richtungen dem Beispiel der Unermeßlichkeiten entsprechen, da man bei der Betrachtung (*bhāvana*) von Liebe (*maitrī*) usw. betrachtet, nachdem man (zuerst) die Richtungen unterschieden hat,[183] auch deswegen

liegt Größe (bei den Richtungen) vor, da sie ohne Begrenzung sind.

188) Die Leerheit dieser (zehn Richtungen) als diese zehn[184] Richtungen ist die Leerheit des Großen (*mahāśūnyatā*). Sie ist verkündet worden, um das Ergreifen (der Richtungen) als groß zu beseitigen.[185]

So ist es ausführlich verkündet worden:[186] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Großen? - Der Osten ist als Osten leer."

Die Leerheit des Großen ist gelehrt worden, um das Ergreifen derer zu beseitigen, die in Gedanken: 'Die Richtungen sind unermeßlich' die Richtungen als groß ergreifen[187].[188] So halten (z.B.) die Vaiśeṣika die Richtungen für eine Substanz (*dravya*).[189]

189) Weil sie das höchste Ziel ist, ist die absolute Wirklichkeit (*paramārtha*) das Nirvāṇa. Die Leerheit der (absoluten Wirklichkeit) als diese (absolute Wirklichkeit) ist die Leerheit der absoluten Wirklichkeit (*paramārthaśūnyatā*).

190) Um das Ergreifen bei derjenigen zu beseitigen, die die Auffassung vom Nirvāṇa als Realität hegen,[190] hat der Kenner der absoluten Wirklichkeit die Leerheit der absoluten Wirklichkeit gelehrt.[191]

So heißt es ausführlich:[192] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit der absoluten Wirklichkeit? - 'Absolute Wirklichkeit' (nennen wir) das Nirvāṇa. Weil es weder unveränderlich noch vergänglich ist (*akūṭasthāvinā-*

śitām upādāya), ist das Nirvāṇa als Nirvāṇa leer."

Und diese (Leerheit der absoluten Wirklichkeit) ist verkündet worden, um bei denen, die am Nirvāṇa[193] als Realität festhalten, das Klammern an eine Realität zu beseitigen. Das Wort '*don* (*artha*)' ist ein Wort für das Ziel (*prayojana*) oder ein Wort für das, was erkannt werden soll (*jñeya*).

> 191) Weil sie aus Bedingungen entstanden sind, sind die drei Welten als Verursachtes (*saṃskṛta*) erklärt worden. Die Leerheit dieser (drei Welten) als diese[194] ist als Leerheit des Verursachten (*saṃskṛtaśūnyatā*) verkündet worden.

So heißt es ausführlich:[195] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Verursachten? - 'Verursachtes' (*saṃskṛta*) (nennen wir) die Dreiwelt (*traidhātuka*). Von diesen ist die Welt der Begierde (*kāmadhātu*) als Welt der Begierde leer."

> 192) Was ohne Entstehen, Bestehen und Vergehen ist, ist das Unverursachte (*asaṃskṛta*). Die Leerheit dessen als dieses ist die Leerheit des Unverursachten (*asaṃskṛtaśūnyatā*).

'Als dieses' bedeutet: als Unverursachtes.

So heißt es wie oben:[196] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Unverursachten? - 'Unverursachtes' (*asaṃskṛta*) (nennen wir), was[197] ohne Entstehen und ohne Vernichtung, ohne Vergehen, ohne Veränderung des Bestehens ist. Dabei ist das Unverursachte als Unverursachtes leer.[198]"

313,7-314,9

193) Was ohne Ende (*anta*) ist, wird das Endlose (*atyanta*) genannt. Die Leerheit dessen als dieses ist als Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyatā*) erklärt worden.

So heißt es ausführlich:[199] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Endlosen? - 'Ende' (*anta*) bedeutet das Extrem (*anta*) der Dauer (*śāśvata*) und das Extrem der Vernichtung (*uccheda*). Was ohne (ein derartiges) Ende ist, das ist das Endlose. Das Endlose ist als Endloses leer.[200]"

194),195) Der Anfang (*agra*) ist das Erste (*ādi*), das Letzte (*avasāna*) ist das Ende (*avara*); weil (er) ohne diese beiden ist, ist der Kreislauf (der Existenzen) (*saṃsāra*) als anfang- und endlos bezeichnet.[201] Das Freisein von demjenigen Sein (*bhava*)[202], das einem Traum gleicht, weil es ohne Kommen (*āgati*) und Gehen (*gati*) ist, wird vom Śāstram (= Prajñāpāramitāsūtram) als die Leerheit des Anfang- und Endlosen (*anavarāgraśūnyatā*)[203] bezeichnet.

So heißt es:[204] "Was ist von diesen[205] (Arten der Leerheit) die Leerheit[206] des Anfang- und Endlosen? - Wobei Anfang und Ende nicht wahrgenommen werden, das ist ohne Mitte, und wobei Anfang, Ende und Mitte nicht wahrgenommen werden, dort gibt es kein Kommen und Gehen. Weil sie weder unveränderlich noch vergänglich sind (*akūṭasthāvināśitām upādāya*), sind Anfang, Ende und Mitte als Anfang, Ende und Mitte leer" usw.

'Anfang' (*agra*) ist für das Erste zu sagen, 'Ende' (*avara*) ist das Letzte.

196) 'Veräußern' (*avakāra*) ist Ausstreuen (*vikiraṇa*) und Preisgeben (*choraṇa*) genannt. Das Unveräußerliche (*anavakāra*) ist das, was nicht aufgegeben wird (*anutsarga*)[207]; es ist das, was überhaupt nicht veräußert[208] wird.

197) Was die Leerheit eben dieses Unveräußerlichen dieser Natur nach (*tattvena*) ist, das wird daher 'Leerheit des Unveräußerlichen' (*anavakāraśūnyatā*) genannt.[209]

So heißt es ausführlich:[210] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Unveräußerlichen? - 'Veräußern' ist Ausstreuen, Preisgeben, Aufgeben. Dabei ist das Unveräußerliche als Unveräußerliches leer."

D.h.: 'Veräußern' (*avakāra*) heißt Aufgeben (*utsarga*); und 'unveräußerlich' ist etwas, das überhaupt nicht aufgegeben wird.

198),199) Weil die Lernenden (*śaikṣa*)[211], die Pratyekabuddhas, die Söhne des Siegers (d.h. die Boddhisattvas) und die Tathāgatas das Wesen (*svabhāva*) des Verursachten (*saṃskṛta*) usw. nicht geschaffen haben,[212] deswegen wird das Wesen des Verursachten[213] usw. als (deren) (absolute) Natur (*prakṛti*) bezeichnet. Die Leerheit als diese ist die Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtiśūnyatā*).

So heißt es ausführlich:[214] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit der (absoluten) Natur? - Diese ungeschaffene (*akṛta*)[215] und unbeeinflußte (*anabhisaṃskṛta*)[215]

(absolute) Natur der Gegebenheiten ist von den Hörern (*śrāvaka*) nicht geschaffen."[212)]

200) Die 18 Elemente (*dhātu*), die sechs Berührungen (*sparśa*) und die daraus entstandenen sechs Empfindungen (*vedanā*),[216)] Materielles (*rūpin*) und Immaterielles (*arūpin*), sowie Verursachtes (*saṃskṛta*) und Unverursachtes (*asaṃskṛta*) sind die Gegebenheiten (*dharma*).[217)]

201ab) Das Frei(sein), die Leerheit all dieser Gegebenheiten als diese (Gegebenheiten),

das ist die Leerheit aller Gegebenheiten (*sarvadharmaśūnyatā*).

So heißt es:[218)] "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit aller Gegebenheiten? - 'Alle Gegebenheiten' (nennen wir) die verursachten, die unverursachten und ..." usw.

Dabei sind die 18 Elemente (*dhātu*) die sechs inneren Bereiche (*adhyātmāyatana*), die sechs äußeren Bereiche (*bahirdhāyatana*) und die sechs Erkenntnismassen (*vijñānakāya*). Die sechs Berührungen (*sparśa*) sind (die Berührungen) von der Augberührung (*cakṣuḥsaṃsparśa*) bis zur Berührung des Denkorganes (*manaḥsaṃsparśa*).[219)] Auch die Empfindungen (*vedanā*), die die Berührungen zur Ursache haben, sind sechs. Dabei sind alle Gegebenheiten als alle Gegebenheiten leer.[220)]

201cd) Das Nichtsein des Zerbrochenwerdens (*rūpaṇa*) usw. ist die Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇaśūnyatā*).

Weiters: Was ist das Charakteristikum (*svalakṣaṇa*) des Körperlichen (*rūpa*) usw.? - Um (das) ausführlich zu erklären, sagt er:[221)]

316,13-317,9

202) Körperliches (*rūpa*) hat das Merkmal des Zerbrochenwerdens (*rūpaṇa*), Empfindung (*vedanā*) besteht in Erfahrung (*anubhava*), Bewußtsein (*saṃjñā*) ist das Erfassen von Phänomenen (*nimittodgrahaṇa*), Gestaltung (*saṃskāra*) ist Beeinflussungsvermögen (*abhisaṃskāra*).

203) Das Erkennenlassen des jeweiligen Objektes (*viṣayaprativijñapti*) ist das Charakteristikum von Erkennen (*vijñāna*). Das Charakteristikum der Gruppen (*skandha*)[222] wird als Leid (*duḥkha*), das Wesen der Elemente (*dhātu*) als Giftschlange (*āśīviṣa*) angesehen.[223]

Das bedeutet: Durch die Ähnlichkeit bezüglich des Ergreifens haben die Elemente das Merkmal einer Giftschlange.

204) Die Bereiche (*āyatana*) hat der Buddha als Ankunftstore (*āyadvāra*) gelehrt,[224]

weil diese - wenn Leid entsteht - Tor für die Ankunft (des Leides) sind.

Das Abhängige Entstehen (*pratītyasamutpāda*) hat das Merkmal der Gesamtheit (*sāmagrī*).[225]

Das Abhängige Entstehen hat das Merkmal der Gesamtheit, weil das Abhängige Entstehen durch die Gesamtheit[226] (von Ursachen und Bedingungen)[227] hervorgebracht ist.

205) Aufgeben (*[pari]tyāga*) ist (das Merkmal der) Vollkommenheit der Hingabe (*dānapāramitā*)[228], Schmerzlosigkeit (*anuddāha* ?)[229] das Merkmal der (Vollkommenheit der) Sittlichkeit (*śīla-[pāramitā]*), Zornlosigkeit (*akopana*) ist das Merkmal der (Vollkommenheit der) Geduld (*kṣānti[pāramitā]*), Untadeligkeit (*anavadya / anavamṛdya* ?)[230] ist das (Merkmal) der (Vollkommenheit der) Energie (*vīrya[pāramitā]*),[231]

weil die Energie das Merkmal des vollständigen Ergreifens (*parigraha*) des Heilsamen hat.[232]

206) (Die Vollkommenheit der) Versenkung (*dhyāna[pāramitā]*) hat das Merkmal der Sammlung (*saṃgraha*),[233]

weil sie alle heilsamen Eigenschaften sammelt.

(Die Vollkommenheit der) Einsicht (*prajñā[pāramitā]*) (hat) das Merkmal des Unverhaftetseins (*asaṅga*),[234]

weil sie - da man durch sie ins Nirvāṇa eingeht - an nichts haftet.

Diese hat er als die Merkmale der sechs Vollkommenheiten bezeichnet.

207) Die Versenkungsstufen (*dhyāna*),[235] die Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*)[236] und die anderen immateriellen (Sammlungen) (*ārūpya[samāpatti]*)[237] hat der richtig Erkennende als mit dem Merkmal der Zornlosigkeit (*akopana*)[238] versehen gelehrt.[239]

Diese hat der Erhabene als mit dem Merkmal der Zornlosigkeit versehen gelehrt, weil sie nach dem Aufgeben von Haß (*pratigha*) erreicht werden.

208ab) Das Charakteristikum der 37 zur Erleuchtung verhelfenden Gegebenheiten (*bodhipākṣikadharma*)[240] ist, daß sie zur Erlösung führen (*nairyāṇika*).[241]

Das zur Erlösung Führende führt zur Erlösung,[242] das bedeutet: es befreit (*muñcati*). (Die 37 zur Erleuchtung verhelfenden Gegebenheiten) führen zur Erlösung, denn sie können zur Erlösung führen, weil sie Ursache für das Verlassen des Kreislaufes (der Existenzen) (*saṃsāra*) sind. Das heißt: Sie besitzen das Merkmal des Erlangenlassens der Befreiung (*mokṣaprāpaka*).

Die Versenkungsstufen (*dhyāna*) usw. sind oben erklärt worden.[243]

208cd) Das Merkmal der Leerheit (als Tor zur Befreiung) (*śūnyatā[vimokṣamukha]*) ist das Freisein (*viviktatā*) aufgrund von Nichtwahrnehmung.[244]

Die Leerheit als Tor zur Befreiung[245] hat das Merkmal des Freien (*vivikta*), weil sie, da ein Sein (*bhāva*) nicht wahrgenommen wird, nicht von den Befleckungen der Vorstellungen beschmiert ist.

209[246]a-c/) (Das Merkmal der) Transphänomenalität (als Tor zur Befreiung (*ānimitta-[vimokṣamukha]*) ist das Ruhigsein (*śāntatā*). Das Merkmal des dritten (Tores zur Befreiung) ist Leid und Fehlen von Verblendung (*duḥkhāmoha*).[247]

Transphänomenalität als Tor zur Befreiung hat das Merkmal des Ruhigen (*śānta*), dadurch daß die Phänomene nicht wahrgenommen werden[248]. "(Das Merkmal) des dritten" bedeutet: (das Merkmal des) Unbegehrtseins als Tor zur Befreiung (*apraṇihitavimokṣamukha*). Dieses Unbegehrtsein als Tor zur Befreiung hat das Merkmal von Leid und Fehlen von Verblendung (*duḥkhāmoha*): Weil man (sie) nicht begehrt, wenn man die verursachenden Daseinsfaktoren (*saṃskāra*), die im Leiden bestehen, richtig betrachtet und das Wesen der verursachenden Daseinsfaktoren durch die Einsicht (*prajñā*) erkennt, hat das dritte Tor zur Befreiung das Merkmal von Leid und Fehlen von Verblendung.[249]

> 209[246]/cd) Das Merkmal der Befreiungen (*vimokṣa*)[250] ist das Befreien (*vimocana*).[251]

Die acht Befreiungen sind folgende: Selbst gestalthaft, sieht man Gestalten; das ist die erste Befreiung.
Man sieht außen Gestalten, während man sich innerlich keiner Gestalt bewußt ist[252]; das ist die zweite Befreiung.
Das Schöne als Befreiung (*śubhaṃ vimokṣa*) hat die vierte Versenkungsstufe (*dhyāna*) zum Wesen;[253] das ist die dritte.[254]
Die vier immateriellen (Sammlungen) (*ārūpya[samāpatti]*) sind wie (oben) beschrieben.[255]
Die Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung (*saṃjñāveditanirodha*) ist die achte.[256][257]

Weil diese Befreiungen von den Hemmnissen (*āvaraṇa*) bei den Sammlungen (*samāpatti*) befreien (*vimokṣaṇāt*), haben sie das Merkmal des Befreiens (*vimocana*).[258]

> 210[259]ab) (Von) den Kräften (*bala*)[260] wird gelehrt, (daß sie) das Wesen des Wohlbestimmten (*suniścita*) (haben).[261]

320,7-321,6

Die zehn Kräfte, die noch erklärt werden,[262] sind als mit dem Merkmal des Wohlbestimmten versehen zu verstehen[263]; weil (ihnen), dadurch daß sie genau bestimmt sind, das Merkmal des Unbehindertseins (*avyāhata*) zukommt, nennt man sie Kräfte.[264]

> 210[259]cd) Das besonders Feststehende (*supratiṣṭhita*) ist das Wesen der beschützenden Überzeugungen (*vaiśāradya*).[265]

Es gibt vier Überzeugungen (*vaiśāradya*). Nämlich: "Wenn ich[266] behaupte: 'Ich bin richtig vollkommen[267] erleuchtet (*samyaksaṃbuddha*)', sehe ich richtigerweise keinen Grund für die Annahme: 'Ein Mönch, ein Brahmane, ein Gott, Māra, Brahman oder wer auch immer könnte diesbezüglich berechtigterweise in der Welt gegen mich einwenden: Diese Gegebenheiten (hast du) nicht vollkommen erkannt[268]![269]'" ist ausführlich erklärt worden, und:
"Wenn ich behaupte: 'Die Befleckungen habe ich vernichtet (*kṣīṇāsrava*)![270]', (sehe ich richtigerweise keinen Grund für die Annahme:) 'Ein Mönch oder (ein Brahmane, ein Gott, Māra, Brahman oder wer auch immer könnte diesbezüglich berechtigterweise in der Welt) gegen mich (einwenden:) Diese[271] Befleckungen sind nicht vernichtet!'" usw.[272] wurde erklärt.
"Es gibt keinen[273] derartigen Anlaß, daß (ein Mönch, ein Brahmane, ein Gott, Māra, Brahman oder wer auch immer berechtigterweise einwenden könnte): 'Das sind keine behindernden (*āntarāyika*) Gegebenheiten',[274] wenn er sich denen widmet, die ich als behindernde Gegebenheiten gelehrt habe" heißt es wie oben.
"Es gibt keinen derartigen Anlaß, daß (ein Mönch, ein Brahmane, ein Gott, Māra, Brahman oder wer auch immer berechtigterweise einwenden könnte): 'Er führt nicht sicher zur richtigen Vernichtung des Leides', wenn sich jemand ernsthaft

um den zur Erlösung führenden (*naïryāṇikī*) edlen Pfad (*prati-pad*)[275] bemüht, den ich gelehrt habe (und) der den, der ihn übt, sicher zur richtigen Vernichtung des Leides führt"[276] heißt es ausführlich.

Diese (vier Überzeugungen) haben das Merkmal des besonders Feststehenden (*supratiṣṭhita*), weil sie von niemandem geändert werden können.

211ab) Die analytischen Wissen (*pratisamvid*),[277] Beredsamkeit (*pratibhāna*) usw., haben das Merkmal des Unzerstörbaren (*anācchedya*).[278]

Die analytischen[279] Wissen, die (später) noch erklärt werden,[280] haben das Merkmal des Unzerstörbaren.

211cd) Den Wesen das Heil nahebringen (*hitopasaṃhāra*), das wird Große Liebe (*mahāmaitrī*) genannt.[281]

Die Große Liebe hat das Merkmal des Nahebringens des Heiles.

212ab/) Die vom Leid befallenen (Wesen) vollkommen erretten (*paritrāṇa*), das ist das Große Mitleid (*mahākaruṇā*).[282]

Das Große Mitleid hat das Merkmal[283] des vollkommenen Errettens der Wesen, die ins Elend geraten sind.

212/bc/) Die (Große) Heiterkeit (*[mahā]muditā*) hat das Merkmal der höchsten Freude (*pramodya*).[284]

Die Große Heiterkeit hat das Merkmal der höchsten Freude.

212/cd) Der (Große) Gleichmut (*[mahā]upekṣā*) wird als mit dem Merkmal des Nichtbefleckten (*asaṃkīrṇa*) versehen bezeichnet.[285]

um den zur Erlösung führenden (*naïryāṇikī*) edlen Pfad (*prati-pad*)[275] bemüht, den ich gelehrt habe (und) der den, der ihn übt, sicher zur richtigen Vernichtung des Leides führt"[276] heißt es ausführlich.

Diese (vier Überzeugungen) haben das Merkmal des besonders Feststehenden (*supratiṣṭhita*), weil sie von niemandem geändert werden können.

211ab) Die analytischen Wissen (*pratisamvid*),[277] Beredsamkeit (*pratibhāna*) usw., haben das Merkmal des Unzerstörbaren (*anācchedya*).[278]

Die analytischen[279] Wissen, die (später) noch erklärt werden,[280] haben das Merkmal des Unzerstörbaren.

211cd) Den Wesen das Heil nahebringen (*hitopasaṃhāra*), das wird Große Liebe (*mahāmaitrī*) genannt.[281]

Die Große Liebe hat das Merkmal des Nahebringens des Heiles.

212ab/) Die vom Leid befallenen (Wesen) vollkommen erretten (*paritrāṇa*), das ist das Große Mitleid (*mahā-karuṇā*).[282]

Das Große Mitleid hat das Merkmal[283] des vollkommenen Errettens der Wesen, die ins Elend geraten sind.

212/bc/) Die (Große) Heiterkeit (*[mahā]-muditā*) hat das Merkmal der höchsten Freude (*pramodya*).[284]

Die Große Heiterkeit hat das Merkmal der höchsten Freude.

212/cd) Der (Große) Gleichmut (*[mahā]upekṣā*) wird als mit dem Merkmal des Nicht-befleckten (*asaṃkīrṇa*) versehen bezeichnet.[285]

Der Große Gleichmut hat das Merkmal des Nichtbefleckten, weil er frei von Zuneigung (*anunaya*), Haß (*pratigha*) usw. ist.

> 213) Weil der Lehrer von den Eigenschaften eines Buddha, die wir für die achtzehn Besonderen (*āveṇika*) halten, nicht entäußert werden kann, (haben diese) das Charakteristikum des Unentäußerbaren (*asaṃhārya*).[286]

Dabei sind die Besonderen Buddha-Eigenschaften (*āveṇika-buddhadharma*) achtzehn:[287]
"Nämlich, Subhūti, zwischen der Nacht, in der der Tathāgata zur höchsten, richtigen, vollkommenen Erleuchtung voll erwacht (*anuttarasamyaksaṃbodhim abhisaṃbuddha*)[288], und der Nacht, in der er ohne sich anzuklammern (*anupādāya*) ins Nirvāṇa eingeht,[289] hat der Tathāgata [1] keinen körperlichen Makel (*nāsti skhalitam*),[290] [2] keinen stimmlichen Makel (*nāsti ravitam*),[291] [3] ist er ohne Vergessen (*nāsti muṣita-smṛtitā*),[292] [4] ohne unkonzentrierten Geist (*nāsty asamāhita-cittam*).[293] Ebenso hat er [5] kein Bewußtsein der Vielheit (*nāsti nānātvasaṃjñā*),[294] [6] keinen unbedachten Gleichmut (*nāsty apratisaṃkhyāyopekṣā*), [7] kein Schwinden von religiösem Eifer (*nāsti chandaparihāṇiḥ*), [8] kein Schwinden von Energie (*nāsti vīryaparihāṇiḥ*), [9] kein Schwinden von Erinnerung (*nāsti smṛtiparihāṇiḥ*), [10] kein Schwinden von Versenkung (*nāsti samādhiparihāṇiḥ*),[295] [11] kein Schwinden von Einsicht (*nāsti prajñāparihāṇiḥ*), [12] kein Schwinden von Befreiung (*nāsti vimuktiparihāṇiḥ*).[296] [13] Jedes (seiner) körperlichen Werke (*sarvakāyakarma*) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñānānuparivarti*), [14] jedes (seiner) stimmlichen Werke (*sarvavākkarma*) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet, [15] jedes (sei-

ner) geistigen Werke (*sarvamanaskarma*) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet.[297] [16] Mit Bezug auf die Vergangenheit (*atīte 'dhvani*) gibt es (beim Tathāgata) unverhaftete und hindernisfreie Wissensanschauung (*asaṅgam apratihataṃ jñānadarśanaṃ*[298] *pravartate*), [17,18] mit Bezug auf die Zukunft (*anāgate 'dhvani*) und die Gegenwart (*pratyutpanne 'dhvani*) ist dasselbe zu sagen.[299]"

Die achtzehn derartigen Besonderen Buddha-Eigenschaften (*āveṇikabuddhadharma*) haben das Merkmal des Unentäußerbaren (*asaṃhārya*), weil man (den Tathāgata) nicht angreifen kann (*dhṛṣṇotum*[300] *asāmarthyāt*), da es (dafür) wegen des Fehlens eines (körperlichen) Makels (*skhalita*) usw. (beim Tathāgata) keinen Ansatzpunkt (*avakāśa*) gibt.

Die Erklärung dieser (Besonderen Buddha-Eigenschaften) ist nach dem edlen Dharaṇīśvararājaparipṛcchā(-Sūtram)[301] (folgendermaßen) zu verstehen:

"Ferner, edler Jüngling, hat der Tathāgata nicht den Makel (*nāsti skhalitam*) von einem, der wegen seines körperlichen Makels - sei es von Toren oder Weisen - berechtigterweise angegriffen werden könnte. Warum? - Bezüglich des körperlichen Tuns sind die erhabenen Buddhas[302] ohne Makel. Wenn [ein Buddha] sich umschauend (*ālokita*), (Einzelheiten) ins Auge fassend (*vilokita*),[303] [die Arme] abwinkelnd (*saṃmiñjita*), ausstreckend (*prasārita*) und den Mantel (*saṃghātī*),[304] das Unterkleid (*antarvāsa*),[305] die Bettelschale (*pātra*) und das Oberkleid (*cīvara*) tragend (*dhāraṇena*), unter vortrefflichem (*sampanna*) Betragen (*īryāpatha*)[306] die vier Betragensweisen (*īryāpatha*) einnimmt, und wenn er sich in ein Dorf (*grāma*), eine Stadt (*nagara*), einen Marktflecken (*nigama*) begibt und herankommt, setzt der Tathāgata dort den Fuß, ohne daß (seine) Fußsohle die Erde berührt, während [gleichzeitig] 1000-speichige Räder (*cakrāṇi sahasrārāṇi*) aus der Erde hervorkommen[307] und lieblich duftende Lotusse entstehen. Die in

tierischer Existenz befindlichen Lebewesen, die dabei den Fuß des Tathāgata berühren, werden eine Woche lang von höchstem Glück erfüllt.[308] Und nachdem sie gestorben sind, werden sie unter den Göttern wiedergeboren. Obwohl[309] die Kleider den Leib des Tathāgata dem Maße (eines Abstandes) von vier Fingern nach (*caturaṅgula*)[310] nicht berühren, können ihn selbst Stürme nicht erschüttern.[311] Durch den Glanz (seines) Körpers werden die Wesen in der Avīcī-Hölle erfreut.[312] - Deshalb[313] sagt man, daß der Leib des Tathāgata ohne Makel ist.

Der Tathāgata hat keinen Makel[314] der Rede, der - sei es von Toren oder Weisen - berechtigterweise angegriffen werden könnte. Warum? - Edler Jüngling, der Tathāgata spricht zur rechten Zeit (*kālavādin*), er spricht sinnvoll (*arthavādin*), er spricht wahr (*bhūtavādin*),[315] er handelt so, wie er gesprochen hat. Seine Worte sind wohlbestimmt (*suniścita* ?).[316] Seine Worte erfreuen (*tarpaṇīya* ?)[317] alle Wesen.[318] Seine Worte wiederholen sich nicht.[319] Seine Worte sind mit Sinn (*artha*) und (Wohl)laut (*vyañjana*) geschmückt.[320] Dadurch, daß er ein einziges Wort spricht, erfreut er das Herz aller Lebewesen. - Deshalb sagt man, daß die Rede des Tathāgata ohne Makel ist.

Der Tathāgata hat nicht den geistigen Makel von einem, der wegen seines geistigen Makels - sei es von Toren oder Weisen - berechtigterweise angegriffen werden könnte. Warum? - (Der Tathāgata) gibt nämlich die Stätte der Versenkung (*samādhānasthāna / -pada*) nicht auf (*na utsṛjati*) und, obwohl er alle Buddha-Werke (*buddhakārya*) erfüllt,[321] wirft er (sein) Denken nicht auf diese, und auf alle Gegebenheiten bezieht sich (seine) unverhaftete (*asaṅga*) Wissensanschauung (*jñānadarśana*)[322]. - Deshalb sagt man, daß der Geist des Tathāgata ohne Makel ist.

Um (bei den Wesen) ebenso alle Makel zu beseitigen, wie

sein Geist ohne Makel ist, lehrt (der Tathāgata) die Wesen den Dharma. Das ist die die 15. Tathāgata-Tat des Tathāgata.[323)]"[324)] - Das ist die erste Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, hat der Tathāgata nicht den stimmlichen Makel (*nāsti ravitam*)[325)] von einem, wegen dessen stimmlichen Makels für Māra, die zu Māra gehörigen Devas (*mārakāyikā devāḥ*) oder andere, (z.B.) Ungläubige, ein Ansatzpunkt für einen Angriff besteht. Warum? - Der Tathāgata ist ohne (durch Begierde bedingten) stimmlichen Makel (*ravita*) und (durch Haß bedingten) stimmlichen Makel (*anuravita*).[326)] Warum? - Der Tathāgata, der frei von Begierde (*anunaya*) und Haß (*pratigha*) ist, ist nicht hochgestimmt (*unmanin*), selbst wenn alle[327)] Wesen ihn hochhalten (*satkṛta*); selbst wenn alle Wesen ihn nicht hochhalten (*asatkṛta*), ist er nicht entmutigt, sodaß es für den Tathāgata weder ein schwieriges Werk (*duṣkārakriya*) gibt, noch irgend etwas, das nicht zu Ende geführt wurde, indem dadurch, daß er es bereut (*kaukṛtya*), (durch Haß bedingter) stimmlicher Makel (*anuravita*) entstehen könnte[328)]. Der Tathāgata streitet nicht mit irgendeinem weltlichen (Wesen);[329)] deshalb ist der Tathāgata ohne stimmlichen Makel.

Der Tathāgata verweilt in der lasterlosen (Versenkung)[330)] (*araṇāvihārin*), er ist ohne "mein" (*nirmama*), ohne Besitz (*niṣparigraha*), ohne Hingabe (*anupādāna*), er ist frei von jeglichem (religiösen) Eifer (*grantharahita*);[331)] deshalb ist der Tathāgata ohne stimmlichen Makel.

Um ebenso jeglichen stimmlichen Makel bei allen Wesen zu beseitigen, wie er (selbst) ohne stimmlichen Makel ist, lehrt (der Tathāgata) den Dharma. Das ist die 16. Tathāgata-Tat des Tathāgata."[332)] Das ist die zweite Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

326,4-327,5

"Ferner, edler Jüngling, ist der Tathāgata ohne Vergessen (*nāsti muṣitasmṛtitā*), durch welches Vergessen (er) bezüglich irgendeiner Gegebenheit verwirrt werden könnte[333]. Warum? - Beim Tathāgata gibt es kein Vergessen mit Bezug auf alle (vier) Versenkungsstufen (*dhyāna*), (achtzehn) Befreiungen (*vimokṣa*), Versenkungen (*samādhi*)[334] und (neun) Sammlungen (*samāpatti*)[335]. Beim Tathāgata gibt es kein Vergessen mit Bezug auf das Durchschauen (*vilokita*) des geistigen Verhaltens (*cittacaryā*) und der Handlungen (*ceṣṭa / iñjita*)[336] aller Wesen und mit Bezug auf die Unterweisung (*deśanā*) in der Lehre in der jeweils angemessenen Weise (*yathāpratyarham*). Beim Tathāgata gibt es kein Vergessen mit Bezug auf die (Arten des) analytischen Wissens (*pratisamvid*), [nämlich das analytische Wissen um] (Wort)gegenstand (*artha*), Bezeichnung (*dharma*), grammatische Form (*nirukti*) und Beredsamkeit (*pratibhāna*).[337] Beim Tathāgata gibt es kein Vergessen mit Bezug auf die unverhaftete (*asaṅga*) Wissensanschauung (*jñānadarśana*)[338] mit Bezug auf Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart.

Damit alle Wesen nicht in die Irre gehen (*muh-*)[339], so wie es beim Tathāgata selbst kein Vergessen gibt, lehrt er den Dharma. Das ist die 17. Tathāgata-Tat des Tathāgata."[340] - Das ist die dritte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇika-buddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es beim Tathāgata keinen[341] unkonzentrierten Geist (*nāsti asamāhitacittam*). Der Tathāgata ist - sei es beim Gehen oder ...", das ist ausführlich gesagt worden,[342] "immerzu konzentriert (*samāhita*),[343] er hat den Höhepunkt der tiefen Versenkung (*gambhīra samādhi*)[344] erreicht, ist versenkt (*dhyāyin*) in der hemmnisfreien Versenkung (*anāvaraṇa dhyāna*)[345]. Außer durch die Gnadenmacht (*adhiṣṭhāna*) des Tathāgata kann kein Wesen unter den Wesenartigen (*sattvakāyika*)[346], sei es konzentriert oder nicht konzentriert, den Geist des Tathāgata erkennen.

327,5-328,7

(Damit sie sich nicht aus der Versenkung zerstreuen),[347] so wie der Tathāgata selbst immerzu konzentriert ist, lehrt er die Wesen den Dharma. Das ist die 18. Tathāgata-Tat des Tathāgata."[348] - Das ist die vierte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, hat der Tathāgata kein Bewußtsein der Vielheit (*nāsti nānātvasaṃjñā*), durch welches Bewußtsein der Vielheit (sein) Geist in ungleicher Weise [auf Nirvāṇa und Saṃsāra][349] gerichtet sein könnte (*viṣamacittasthaḥ syāt* ?). Warum? - Weil sie ruhig (*śānta*) und unzerstörbar sind wie der Äther, hat der Tathāgata kein Bewußtsein der Vielheit bezüglich der (Buddha-)Felder (*kṣetra*). Weil sie der Natur nach (*prakṛtyā*) ohne Selbst sind (*anātma*), hat der Tathāgata kein Bewußtsein der Vielheit bezüglich der Wesen. Weil er das Element der Gegebenheiten (*dharmadhātu*) als rein und gleich (*asaṃbhinnasamatayā*) erkennt, hat der Tathāgata kein[350] Bewußtsein der Vielheit bezüglich der Buddhas. Weil es leidenschaftslose Lehren sind (*vītarāgadharmatvāt* ?), hat der Tathāgata kein Bewußtsein der Vielheit bezüglich der Lehren.[351] Indem der Tathāgata ohne Zuneigung (*anunaya*) gegenüber den Tugendhaften (*śīlavat*) ist, ohne Abneigung (*pratigha*) gegenüber denjenigen, die sich schlecht verhalten, denen nicht als Gegenleistung hilft, die (ihm) geholfen haben, denen nicht als Vergeltung schadet, die (ihm) geschadet haben, die Bekehrungswürdigen (*vaineya*) nicht lobt (und) diejenigen nicht schmäht, die falsche Ansichten haben (*mithyāniścita* ?),[352] verweilt der Tathāgata gleichmäßig (*samatayā* ?) gegenüber allen Gegebenheiten.[353] Daher" usw. heißt es.[354] - Das ist die fünfte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, ist der Tathāgata ohne unbedachten Gleichmut (*nāsti apratisaṃkhyāyopekṣā*).[355] Warum? -

Der Gleichmut (*upekṣā*)[356] des Tathāgata ist Betrachtung des Weges (*mārgabhāvanā*), aber nicht Nicht-Betrachtung des Weges. Ebenso[357] ist der Gleichmut des Tathāgata Betrachtung der Einsicht (*prajñābhāvanā*), aber nicht Nicht-Betrachtung (der Einsicht). Der Gleichmut des Tathāgata ist wissend und überweltlich (*lokottara*), aber nicht in die Welt eingegangen[358]."[359]
Von hier bis:[360]

"Weil[361] der Große Gleichmut (*mahopekṣā*) des Tathāgata derartig vollkommen (*sampanna*) ist, lehrt (er) den Dharma, um (auch) den Gleichmut bei den Wesen zur Vollendung zu bringen (*paripūraṇārtha*). Das ist die 20. Tat des Tathāgata."[362]
- Das ist die sechste Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇika-buddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden des (religiösen) Eifers (*nāsti chandaparhāṇiḥ*) des Tathāgata. Was hat er für einen Eifer[363]? Folgenden: Eifer bezüglich der heilvollen Gegebenheiten (*kuṣaladharma*).[364] Was wiederum ist das? Es gibt kein Schwinden des Eifers des Tathāgata bezüglich der Großen Liebe (*mahāmaitrī*). Ebenso gibt es kein Schwinden des Eifers bezüglich des Großen Mitleides (*mahākaruṇā*), des Lehrens des Dharma, des Bekehrens der Wesen, des Zur-Reife-Führens (*paripācanā*) der Wesen, des völligen Loslösens (*praviveka*) [der Wesen] (von den Befleckungen)[365] und der Anregung der Wesen, sich der Erleuchtung zu widmen (*bodhisamādāpanatā*)[366]. Bezüglich der ununterbrochenen Tradition der drei Juwelen gibt es kein Schwinden des Eifers. Der Tathāgata ist nicht aufgrund des Eifers aktiv, vielmehr setzt der Eifer des Tathāgata Wissen voraus (*jñānapurvaṃgama*). Daher ...",[367] das ist ausführlich dargelegt.[368] - Das ist die siebente Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇika-buddhadharma*).

329,8-330,10

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden der Energie (*nāsti vīryaparihāṇiḥ*)[369] des Tathāgata. Die Energie des Tathāgata ist dabei folgendes, nämlich: Die Energie, gegen die zu bekehrenden Wesen (*vaineyasattva*) nicht gleichgültig zu sein (anupekṣā), und die Energie, die Hörer der Lehre (*dharmaśravaṇika*) nicht gering zu schätzen (*anatimanyanā*)[370]. Wenn der Tathāgata ein Gefäß des Dharma (*dharmapātra*), einen Hörer des Dharma findet, der selbst einen Kalpa lang durch das Hören des Dharma nicht müde wird, lehrt der Tathāgata den Dharma, und - selbst wenn er ununterbrochen ohne Nahrung ist - steht er selbst einen Kalpa lang nicht auf [um die Belehrung zu unterbrechen]. Da der Tathāgata die Wesen sieht, durchschreitet[371] er sogar Buddhafelder, (zahlreich) wie der Sand des Ganges-Stromes, um eines einzigen durch den Buddha zu bekehrenden Wesens willen, wo immer [es auch sein mag].

Der Tathāgata wird nicht müde bezüglich des Körpers, wird nicht müde bezüglich der Rede, wird nicht müde bezüglich des Geistes. Der Tathāgata preist (*varṇavādin*) die Energie des Geistes, der rein (*pariśuddha*) (und) energievoll (*ārabdhavīrya*) ist. Bei allen Wesen preist er die recht bemühte (*samyakprayukta*) Energie, durch welche Energie die Wesen die edle Erlösung (*āryavimukti*)[372] erreichen werden."[373] So usw.[374] ist es dargelegt. - Das ist die achte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es niemals ein Schwinden der Erinnerung (*nāsti smṛtiparihāṇiḥ*) des Tathāgata. Warum? - Der Tathāgata ist ohne Vergessen (*nāsti muṣitasmṛtitā*).[375] Edler Jüngling, obwohl[376] der Tathāgata, unmittelbar nachdem er zur höchsten,[377] richtigen, vollkommenen Erleuchtung voll erwacht ist (*anuttarasamyaksaṃbodhim abhisaṃbuddha*), die Gedankenketten (*cittasaṃtāna*)[378] der vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Wesen überschaut hat, vergißt[379] der Tathā-

gata diese überhaupt nicht. Obwohl[376] er den Wandel (*caryā*) der Wesen der Wirklichkeit entsprechend kennt, steht er auch vom diesbezüglichen Wissen nicht ab[380]. Weil der Tathāgata die Gliederung in die drei Gruppen (*triskandhavyavasthāna*),[381] die Aktivität (*pravṛtti*) mit Bezug auf die Vermögen (*indriya*)[382] der Wesen, die Aktivität mit Bezug auf die Gedanken (*cintā*)[383] der Wesen und den Wandel der Wesen überschaut, gibt es (bei ihm) kein Schwinden der Erinnerung.

Der Tathāgata lehrt die Wesen den Dharma nicht, indem er (vorher) sich erinnert, nachgedacht oder überlegt hat. Es gibt auch kein Schwinden des Lehrens (*nāsti darśanaparihāṇiḥ*). Warum? - Es gibt niemals ein Schwinden der Erinnerung des Tathāgata.

Wie (er) selbst ..."[384], das ist ausführlich dargelegt.[385] - Das ist die neunte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden der Versenkung (*nāsti samādhiparihāṇiḥ*) des Tathāgata. Bei der Versenkung des Tathāgata sind alle Gegebenheiten nur gleich (*sama*), nicht ungleich (*asama*), und der Wirklichkeit entsprechend.[386] Warum schwindet die Versenkung des Tathāgata nicht? - Womit die Soheit (*tathatā*) gleich ist, damit ist die Versenkung gleich. Womit die Versenkung gleich ist, damit ist der Tathāgata gleich.[387] Daher nennt man ihn 'gleichgesetzt / versunken' (*samāhita*).[388]" Von hier bis:[389] "Weil (sie) nicht[390] in der Dreiwelt weilt,[391] gibt es kein Schwinden (der Versenkung des Tathāgata). Daher heißt es, daß die Versenkung des Tathāgata ohne Schwinden ist.

Um auch alle Wesen diese Versenkung erlangen zu lassen, (lehrt) der Tathāgata ..."[392] usw.[393] heißt es. - Das ist die zehnte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āvaṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden der Einsicht (*nāsti prajñāparihāṇiḥ*) des Tathāgata. Was ist die Einsicht (*prajñā*)? - (Sie) ist das Wissen (*jñāna*), das, indem es alle Gegebenheiten erkennt (*prajānat*), von anderen unabhängig ist (*aparapratyaya*).[394] (Sie) ist das Wissen, wie man den Dharma anderen Wesen (*sattva*) und anderen Personen (*pudgala*) richtig lehrt. (Sie) ist das Wissen um die verschiedenen (Arten) der Rede aufgrund der Geschicktheit (*kauśalya*) in den analytischen Wissen (*pratisamvid*)[395]. (Sie) ist das Wissen, wie man durch die Verwendung eines (einzigen) Wortes sich auf 100.000 Kalpas bezieht und [alle Gegebenheiten in diesen Kalpas] lehrt.[396] (Sie) ist das Wissen, wie man den Zweifel der Frage gemäß zerstreut. (Sie) ist das gänzlich unverhaftete (*asaṅga*) Wissen.[397] (Sie) ist das Wissen um die Erklärung (*nirdeśa*) der Gliederung in die drei Fahrzeuge (*yānatrayāvasthāna*).[398] (Sie) ist das Wissen des vollen Erkennens (*parijñāna*) der 84.000 geistigen Verhaltensweisen (*cittacaryā*) der Wesen.[399] (Sie) ist das Wissen, wie man die 84.000 Artikel der Lehre (*dharmaskandha*)[400] in jeweils angemessener Weise (*yathāpratyarham*) lehrt. - Das ist die Erklärung der unendlichen (*ananta*), grenzenlosen (*aparyanta*), unvergänglichen (*avyaya*)[401], unermeßlichen (*apramāṇa*) Einsicht des Tathāgata.

Um auch alle Wesen ebenso mit einer unvergänglichen Einsicht auszustatten,[402] wie es beim Tathāgata kein Schwinden (der Einsicht) gibt, lehrt (der Tathāgata) den Dharma. Das ist die 25. Tathāgata-Tat des Tathāgata."[403] - Das ist die elfte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*)

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden der Befreiung (*nāsti vimuktiparihāṇiḥ*) des Tathāgata. Dabei ist die Befreiung (*vimukti*) Folgendes: Die Befreiung der Hörer (*śrāvaka*) ist das Nachfolgen der Überlieferung (*ghoṣānugamana*).[404] Die Befreiung der Pratyekabuddhas ist die geistige

Durchdringung (*avabodha* ?) der Ursachen (*pratyaya*).[405] Die Befreiung der Buddhas wird Befreiung genannt, weil[406] sie frei von allen Leidenschaften (*rāga*) und allem Ergreifen (*grahaṇa*) ist.[407] Sie ist weder mit einem Anfang verbunden, noch vergeht sie am Ende, noch besteht sie in der Gegenwart.[408] (Sie) ist die Befreiung davon, Auge und Form (*rūpa*) als zwei anzunehmen. (Sie) ist die Befreiung davon, [die Sinne und deren Objekte von] Ohr [und dessen Objekt] usw. [bis zu] Denkorgan (*manas*) und Denkobjekt (*dharma*) als zwei anzunehmen.[409] (Sie) ist die Befreiung vom Bestehen (*sthiti* ?) der Neigung zum Ergreifen (*grahaṇābhiniveśa*). (Sie) ist der von Natur aus leuchtende (*prakṛtiprabhāsvara*) und in dieser Weise erkennende Geist (*citta*).[410] Daher heißt er 'durch die mit einem (einzigen) Moment (*ekakṣaṇa*) (dieses leuchtenden) Geistes verbundene Einsicht (*prajñā*) zur höchsten, richtigen, vollkommenen Erleuchtung voll erwacht' (*anuttarasamyaksaṃbodhim abhisaṃbuddha*)." Von hier bis:[411]

"... lehrt er den Dharma"[412], ist es dargelegt. - Das ist die zwölfte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, setzt jedes körperliche Werk (*sarvakāyakarma*) (des Tathāgata)[413] Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñānānuparivarti*). Da das körperliche Werk des Tathāgata mit diesem (Wissen) versehen ist, bekehrt (*damayati* ?) er die Wesen sowohl durch Beispiel (*darśana*), als auch durch Reden, Schweigen (*tūṣṇībhāva*), Essen, die Betragensweisen (*īryāpātha*)[414] und (seine) Merkmale (*lakṣaṇa*)[415] bekehrt er die Wesen."[416] Das ist ausführlich dargelegt;[417] und: "Es gibt keinerlei Betragensweisen der erhabenen Buddhas, die die Wesen nicht bekehren."[418] Das ist ausführlich dargelegt. - Das ist die 13. Besondere Buddha-Eigenschaft.

333,12-334,12

"Ferner, edler Jüngling, setzt jedes stimmliche Werk (*sarvavākkarma*) des Tathāgata Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñānānuparivarti*). Warum? - Beim Tathāgata trägt die Unterweisung in den Dharma (*dharmadeśanā*) Früchte.[419] Er (bietet) irrtumsfreie Lehrdarlegung (*akṣūṇavyākaraṇa*)[420]. Er spricht wohlbestimmte (*suniścita*) Worte. Und die Stimme des Tathāgata ist autoritativ (*ājñāpanin / -īya*), belehrend (*vijñāpanin / -īya*),[421] nicht hochmütig (*anunnata*),[422] nicht unterwürfig (*anavanata*), (sie) schwankt nicht (*aniñjya*), stottert (*gadgada*) nicht." Von hier usw.[423] bis: "Sie entspricht der Größe des Äthers. Sie ist mit allen hervorragenden Aspekten ausgestattet (*sarvākāravaropeta*)[424]" ist die Stimme des Tathāgata Gegenstand, die mit 60 Vorzügen versehen ist (*ṣaṣṭyaṅgin*).[425] Und: "Edler Jüngling, derart ist die Stimme des Tathāgata; daher ..."[426] usw.[427] heißt es. - Das ist die 14. Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, setzt jedes geistige Werk (*sarvamanaskarma*) des Tathāgata Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñānānuparivarti*). Warum? - Der Tathāgata ist weder als[428] Geist (*citta*) zu benennen, noch als[428] Denken (*manas*), noch als Erkennen (*vijñāna*);[429] vielmehr ist (der Tathāgata)[430] als[428] Wissen (*jñāna*)[431] erklärt (*prabhāvita* ?), d.i. (als) die Überlegenheit (*īśitva*) des Wissens. Dieses Wissen des Tathāgata begleitet (*anugata*) den Geist (*citta*) aller Wesen[432]." Von hier bis:[433]

"Alle Gegebenheiten hat er erfaßt[434]. Die Glieder des Pfades (*mārgāṅga*) hat er wohl geübt (*subhāvita*).[435] Bei allen Versenkungen ist er von anderen unabhängig (*aparapratyaya*). Die Sinnesobjekte (*ālambana*) hat er vollkommen überwunden (*samatikrānta*).[436] Er ist frei vom Entstehen aus Bedingungen (*pratyayotpāda*). Die drei Existenzformen (*tribhava*) hat er

beseitigt.[437] Von allen Werken Māras ist er befreit." Und (weiter)[438] bis:

"Da (der Tathāgata) vom Element der Gegebenheiten (*dharmadhātu*) nicht verschieden ist (*asaṃbhinna*), ist das Wissen voraussetzende geistige Werk des Tathāgata derartig. Das ist die 29. Tathāgata-Tat des Tathāgata"[439], ist es dargelegt. - Das ist die 15. Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es mit Bezug auf die Vergangenheit unverhaftete und hindernisfreie Wissensanschauung[440] (*atīte 'dhvany apratihatam asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) (des Tathāgata)[441]. Wieviele Buddhafelder in der Vergangenheit entstanden und vergangen sind, sie alle kennt er zählend genau. Auch alle Gräser[442], Sträucher, Heilkräuter und Haine, die es in diesen (Buddhafeldern)[443] gibt, kennt er genau. Wieviele Scharen von Lebewesen in diesen (Buddhafeldern)[443], die als Lebewesen bezeichnet sind (*sattvaprajñapita* ?),[444] und wieviele Buddha-Werdungen (*buddhotpāda*)[445], alles was jeder einzelne Buddha an Lehre gelehrt und erklärt hat, wieviele zum Pfad der Hörer (*śrāvakayāna*) Bekehrte[446] und wieviele zum Großen Pfad (*mahāyāna*) Bekehrte (es gibt), diese alle kennt er genau." So heißt es ausführlich.[447] Und:

"Auch die Gedankenreihen (*cittasaṃtāna*) (der vergangenen Wesen) kennt er genau. (Der Tathāgata)[448] kennt auch genau, welche Gedanken in Anschluß an welche Gedanken entstanden sind, indem er sie zählt; und zwar (erkennt er) diese durch Wahrnehmungserkenntnis (*pratyakṣajñāna*)[449] und anschließende Erkenntnis (*anvayajñāna*)[450]. (Er) nimmt sowohl diese (vorher genannten Dinge) als auch die vergangenen, aufgegebenen Gedankenreihen des Tathāgata wahr.

Da der Tathāgata mit einem derartigen Wissen versehen ist, lehrt er die Wesen den Dharma gemäß (ihrem) Unterschied (*viśeṣataḥ* ?)[451]."[452] So usw.[453] heißt es ausführlich. - Das

ist die 16. Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddha-dharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es mit Bezug auf die Zukunft unverhaftete und hindernisfreie Wissensanschauung (*anāgate 'dhvany apratihatam asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) des Tathāgata. Lebewesen, Gegebenheiten, oder was immer in der Zukunft entstehen oder vergehen wird, das alles kennt der Tathāgata genau." So heißt es ausführlich.[454] Und:

"Da (er) in der Zukunft die zukünftigen Gedankenreihen (*cittasaṃtāna*) (des Tathāgata)[455] als (zeitlich) nicht entfernt (*aviprakṛṣṭa*) sieht,[456] lehrt er die Wesen den Dharma."[457] So heißt es.[458] - Das ist die 17. Besondere Buddha-Eigenschaft.

"Ferner, edler Jüngling, gibt es mit Bezug auf die Gegenwart unverhaftete und hindernisfreie Wissensanschauung (*pratyutpanne 'dhvani apratihatam asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) des Tathāgata. Der Tathāgata kennt genau alle gegenwärtigen Buddhafelder in den zehn Richtungen, indem er sie zählt." Ebenso "kennt er zählend genau" von: "alle Hörer (*śrāvaka*) und Pratyekabuddhas" bis: alle Dinge[459] und "das Erdelement (*pṛthivīdhātu*), alle Staubpartikel[460] der Atome (*paramāṇu*). Ebenso kennt er genau das Wasserelement (*abdhātu*), (alle Tropfen)[461] die [so klein sind, daß sie] von einer Haarspitze zu halten sind, indem er sie zählt, und (alles)[461] Entstehen und Vergehen[462] des Feuerelementes (*tejodhātu*) (kennt er) zählend, und das ganze Luftelement (*vāyudhātu*) (kennt er) dem Sich-(Abwärts)neigen bei formhaften (Dingen) nach[463]" und bis: "und das ganze Ätherelement (*ākāśadhātu*) kennt er genau der Art nach, wie es von einer Haarspitze zu durchdringen ist (*spharaṇayogena*).[464] Ebenso kennt er auch das Element der Wesen (*sattvadhātu*)[465], die in den Existenzweisen der Höllen usw. geboren wurden[466], und ebenso das

Element der gegenwärtigen göttlichen Wesen." Das ist ausführlich zu ergänzen.[467] Und:

"Der Tathāgata ist ohne (jenes) Erkennen (*vijñāna*), das von Zweiheit begleitet ist (*dvayānuparivarti*),[468] und er lehrt die Wesen den Dharma, damit (sie) die Zweiheitslosigkeit begreifen. Das ist die 32. Tathāgata-Tat des Tathāgata."[469] So heißt es. - Das ist die 18. Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

214) Von dem Wissen des Wissens um alle Erscheinungsformen (*sarvākārajñatā-jñāna*) nimmt man an, daß es als Wahrnehmung charakterisiert ist (*pratyakṣalakṣaṇa*).[470] Die anderen (Arten des Wissens)[471] hält man wegen (ihrer) Begrenztheit (*prādeśikatva*) nicht für als Wahrnehmung (*pratyakṣa*) zu bezeichnend.

215) Was [auch immer] das Charakteristikum (*lakṣaṇa*) von Verursachtem und was [auch immer] das Charakteristikum von Unverursachtem ist, das ist dieser Natur nach (*tattvena*) eben leer. Das ist die Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇaśūnyatā*).[472]

(Damit) ist die Leerheit des Charakteristikums erklärt.

216) Gegenwärtiges (*pratyutpanna*) besteht nicht, Vergangenes (*atīta*) und Zukünftiges (*anāgata*) existieren nicht.[473] Wo diese (drei Zeiten) nicht wahrgenommen werden, mit Bezug darauf sagt man 'Nichtwahrnehmung' (*anupalambha*)[474].

217) Das Freisein dieser Nichtwahrnehmung diesem Eigenwesen nach, das ist, weil es weder unveränderlich noch vergänglich ist (*akūṭasthāvināśitatā*), die Leerheit dessen, was 'Nichtwahrnehmung' heißt (*anupalambhaśūnyatā*).[475]

Da die beiden[476], Vergangenes[477] und Zukünftiges, vergangen (*vinaṣṭa*) bzw. (noch) nicht entstanden (*anutpanna*) sind und Gegenwärtiges nicht besteht, existieren auch die drei Zeiten nicht. Wo die drei Zeiten nicht wahrgenommen werden, mit Bezug darauf heißt es 'Nichtwahrnehmung'.[474]

So heißt es: "Dabei ist die Nichtwahrnehmung als Nichtwahrnehmung leer, weil sie weder unveränderlich noch vergänglich ist. Warum? - Weil es ihre Natur (*prakṛti*) ist. Das wird als Leerheit der Nichtwahrnehmung bezeichnet."[478]

218) Weil (sie) aus Bedingungen enstanden sind (*pratyayasamutpanna*), haben die Dinge kein zusammenhängendes Wesen (*sāṃyogika svabhāva*). Die Leerheit des Zusammenhängenden als dieses ist die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*).[479]

'Zusammenhängend' (bedeutet): aus einem Zusammenhang [von Ursachen] entstanden[480]. Weil (die Dinge) aus Ursachen (*hetu*) und Bedingungen (*pratyaya*) entstanden sind, gibt es kein[481] zusammenhängendes (Wesen). Das Wesen (der Dinge) ist eben das Nichtsein (*abhāva*), und die Leerheit dessen ist die Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*).[482]

(Damit) sind die 16 (Arten der) Leerheit ausführlich (*prapañcita*) erklärt.

338,16-339,17

(Nun) sollen die vier anderen (Arten der Leerheit) genannt werden.

219) Mit dem Wort 'Sein' (*bhāva*) werden zusammenfassend (*saṃkṣepaṇa*) die fünf Gruppen (*skandha*) bezeichnet. Die Leerheit dieser (Gruppen) als diese wird als Leerheit des Seins (*bhāvaśūnyatā*) bezeichnet.

'Sein' (bedeutet) die fünf Gruppen. "Das Sein ist als Sein leer" (usw. heißt es) wie oben. "Das nennt man Leerheit des Seins."[483)]

220) Zusammenfassend nennt man das Nichtsein (*abhāva*) für die unverursachten Gegebenheiten (*asaṃskṛtadharma*).[484)] Die Leerheit dieser (unverursachten Gegebenheiten)[485)] als dieses Nichtsein ist die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*).

'Nichtsein' (bedeutet) die unverursachten Gegebenheiten, Raum (*ākāśa*), Nirvāṇa usw.[484)] Dabei ist das Nichtsein als Nichtsein leer. Das nennt man Leerheit des Nichtseins.[486)]

221) Das Wesen des Eigenen Seins (*svabhāva*) gibt es nicht; (das) ist die Leerheit des sogenannten Eigenen Seins. So wurde, weil das Eigene Sein nicht erzeugt ist, gelehrt, es als 'Eigenes Sein' zu bezeichnen.[487)]

'Eigenes Sein' (*svabhāva*) ist die Natur (*prakṛti* ?)[488)] zu nennen, weil sie nicht durch[489)] Hörer (*śrāvaka*) usw. erzeugt ist. Das Eigene Sein ist als[490)] Eigenes Sein leer. Das wird Leerheit des Eigenen Seins (*svabhāvaśūnyatā*) genannt.[491)]

339,18-340,13

222) Mögen die Buddhas entstanden oder nicht entstanden sein, die Leerheit aller Dinge der Wirklichkeit nach (*vastutaḥ*) hat er als Höchstes Sein (*parabhāva*)[492] verkündet[493].[494]

223ab) Die Spitze des Seins (*bhūtakoṭi*) und die Soheit (*tathatā*), das ist die Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*).[495]

Das Höchste Sein ist die vollkommenste (*utkṛṣta / prakṛṣta* ?) Wirklichkeit (*tattva*). Ihre Vollkommenheit (besteht im) Ewigsein.

Nach einer (anderen) Art (von Erklärung) ist das Höchste Sein das Sein, das durch das vollkommene Wissen[496] verstanden[497] werden kann. Dieses ist als dieses leer.

Schließlich (*athavā*) ist das Höchste Sein das Transzendente: Weil es den Kreislauf der Existenzen transzendiert, ist das, was man 'Höchstes Sein' nennt, die Spitze des Seins (*bhūtakoṭi*).

Und weil (das Höchste Sein) sich nicht verändert (*avikāra*), ist der [Gesprächs]gegenstand[498] die Soheit (*tathatā*), jene Leerheit, die mit dem Merkmal der Leerheit [aller Dinge] versehen ist; (das) ist die Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*).[499]

223cd) Nach der Methode der Prajñāpāramitā hat er diese (Arten der Leerheit) in dieser Weise verkündet.

3. DIE VORZÜGE DER SECHSTEN BODHISATTVA-ERDE (*BHŪMI*)

340,14-341,9

Um nun das Kapitel über die Einsicht (*prajñā*) mit einer Beschreibung der speziellen (*asādhāraṇa*), vortrefflichen (*prakṛṣta*) Eigenschaften (*guṇa*) der Bodhisattvas zu vollenden (*paripūrya*), die sich ernsthaft der Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) widmen (*adhimukta*), sagt er:

> 224) Ein (Bodhisattva), bei dem durch den Lichtstrahl der Einsicht (*mati*)[500] [das wahre Wesen der] Erscheinung (*pratibhāsa* ?) erhellt wurde[501], erkennt[502] derart - gleich einer Amala-Frucht auf der eigenen Hand - die ganze Dreiwelt als von Anfang an nichtentstanden (*ādyanutpanna*), (und) er erlangt kraft der konventionellen Wirklichkeit (*vyavahārasatya*) die Unterdrückung[sversenkung] (*nirodha-[samāpatti]*).[503]

Das Wort 'derart'[504] hat den Sinn, auf die Untersuchung[505] hinzuweisen, wie sie (oben) vorgetragen wurde[506]. Bei wem[507] durch den Lichstrahl der Einsicht, die aus der Untersuchung, wie sie (oben) vorgetragen wurde, [das wahre Wesen der] Erscheinung erhellt wurde, indem (er) die Dunkelheit beseitigt, die die Schau der Soheit (*tathatā*) behindert, (diesen) Bodhisattva nennt man so. Dieser (Bodhisattva) tritt kraft der beschränkten Wirklichkeit (*saṃvṛtisatya*) in die Unterdrückung[sversenkung] ein (*nirodhaṃ samāpadyate*).

Aufgrund der Natur der Unterdrückung[sversenkung][503] wird der Gedanke an die Rettung (*paritrāṇa*) der Lebewesen auch nicht aufgegeben; daher sagt er:

341,10-342,5

225ab) Obwohl das Denken (des Bodhisattva) sich stets auf die Unterdrückung[s-versenkung] bezieht, entwickelt er doch Mitleid mit den schutzlosen Wesen.

Da die Praxis (*prayoga*) des (Bodhisattva) dem Kreislauf der Existenzen (*saṃsāra*) gilt[508] und[509] die Neigung (*adhyāśaya*) dem Nirvāṇa gilt[508],[510] läßt er sein Großes Mitleid (*mahā-karuṇā*) kräftig wachsen.

225cd) Jenseits dieser (sechsten Bodhisattva-Erde)[511] übertrifft (der Bodhisattva) alle Aus-dem-Sugata-Wort-Entstandenen samt den Mittleren Buddhas[512] an Einsicht (*dhī* = *prajñā*).[513]

Zusammen mit den Zwischenbuddhas, (das bedeutet) 'samt den Mittleren Buddhas'. Wer sind diese (die zusammen mit den Zwischenbuddhas sind)? - Die Aus-dem-Sugata-Wort-Entstandenen, das heißt die Hörer (*śrāvaka*).[514]

Auch all diese übertrifft (der Bodhisattva) jenseits der sechsten Bodhisattva-Erde, auf der siebenten usw., an Einsicht (*prajñā*).

226) Die vollen weißen Schwingen (*pakṣa*) der beschränkten (Wahrheit) (*saṃvṛti*) und der (absoluten) Wahrheit (*tattva*)[515] ausgebreitet, fliegt der König der Gänse (*haṃsarājan*)[516] - nachdem ihn das Gänsevolk (*janahaṃsa*) an die Spitze gestellt hat - kraft der Gewalt des Windes der heilsamen (Gegebenheiten) an das fernste Ufer des Ozeans der Tugenden des Siegers (*jina*).[517]

442,6-12

Auch die Tugenden von beschränktem Wirklichkeitscharakter (?) (*saṃvṛtiguṇa* ?)[518] des (Bodhisattva) werden in ganz besonderem Maße (*adhikatara*) entflammt (*prajval*-). Wenn[519] dieser (Gänsekönig) zusammen mit dem vortrefflichen Gänsevolk zum jenseitigen Ufer des großen Ozeans der Tugenden des Siegers fliegt, (dann) sind die zwei Wahrheiten seine[520] zwei vollen Schwingen.

Das sechste Hervorbringen des (Erleuchtungs)denkens (*cittotpāda*) ist (damit) erklärt[521]. (Das) ist das sechste Hervorbringen des (Erleuchtungs)denkens im Madhyamakāvatārabhāṣyam.


ANMERKUNGEN

1) MAv 271,15-276,12; vgl. Mil 26,32-28,8 (28,7f = SN I.135,20f);
Das Substrat (*upādāna*) des "Ich" ist die fünf Gruppen der Aneignung (*pañcopādānaskandha*); vgl. Pras 212,18ff; MAv 259,16f.

2) MAv 288,12 *nags tshal* (D,K_P,K_D,K_1,S_1,Ts,L,R) : *nag tshal*

3) vgl. Pras 213,13f *yaś cāyam ātmopādānayoḥ kramaḥ*
sa nānayor eva kiṃ tarhi /
sārdhaṃ ghaṭapaṭādibhiḥ (MK X,15d)
"Die besprochene Methode [der fünf Thesen] gilt indessen nicht nur für das Begriffspaar *ātman* und *upādāna*, sondern [wie der Lehrer betont] (15d)
Zugleich für Topf und Tuch und so weiter."
(Übersetzung von SCHAYER, Feuer und Brennstoff, 23)

4) Nach MAv VI,151 (271,18ff) sind das die folgenden sieben Möglichkeiten:
1. verschieden von den Teilen (*anyatva*)
2. identisch mit den Teilen (*ekatva*)
3. die Teile habend (*tadvattva*)
4. die Teile enthaltend (*ādhāra*)
5. in den Teilen enthalten (*ādheya*)
6. Gesamtheit (*sāmagrī*) der Teile
7. Gestalt (*saṃsthāna*) der Teile
Die ersten fünf Thesen sind in der Prasannapadā wiederholt behandelt - vgl. SCHAYER, Feuer und Brennstoff, 22f und 23 Anm.28. Die beiden letzten Möglichkeiten, die in dem Anm.1 zitieren Textabschnitt expliziert sind, wurden bereits vorher bei der Behandlung des mit den Gruppen (*skandha*) identischen "Ich" besprochen (MAv 256,8-262,6). Zur Originalität Candrakīrtis bei der Entwicklung dieses Argumentationsschemas der sieben Thesen vgl. Einleitung 16 Anm.1 und 14 Anm.1.

5) v.167cd (MAv 289,7f)

6) MAv 289,1 *'jig rten* (D,J,Ts,R) : *'jig rten pa*

7) vgl. Pras 370,6 *loko mayā sārdhaṃ vivadati nāhaṃ lokena sārdhaṃ vivadāmi;*
zit. nach SN III.138,27f *nāham bhikkave lokena vivadāmi loko ca mayā vivadati;* - vgl. Pras 370 Anm.3; Traité 42 Anm.1; WAYMAN, Discerning the Real, Anm.271, 375;
Ts 227b1 verweist auf dKon brtsegs kyi sdom pa gsum bstan pa, also Ratnakuṭaḥ I, 10b5.

8) MAv 289,4 *źe na* (Ts,R) : *śe na*

9) Eine Übersetzung von vv.166 und 167 findet sich auch in WAYMAN, Discerning the Real, 370.

10) Der Ausdruck *me ris sṅo bsaṅs* (MAv 289,10f) ist unklar. Die Sanskrit-Parallelstelle bietet keine Entsprechung für *me ris*, sondern nennt nur *śyāmatvādi* (Pras 214,2; s. Anm.12). Ich verstehe *me ris* als "a figure resembling a flame" (JÄSCHKE s.v. me). - Möglicherweise ist damit eine beim Brennen entstandene Verfärbung des Tones gemeint (?).
Die Übersetzung von *me ris sṅo bsaṅs* als "durch den Feuerberg reines Weiß (!)" (hi-no-yama ni yotte no jōhaku-shoku - OGAWA, 300) erscheint mir nicht sinnvoll.

11) MAv 289,12 *'phyaṅ ba* (P,D,N,S,Ts) : *'phaṅ ba*

12) Auf diese Stelle bezieht sich referierend Pras 213,17-214,2 *kapālādyo nīlādyo vā avayavabhūtāḥ / ghaṭo 'vayavī / pṛthubudhnalambauṣṭhadīrghagrīvatvādīni lakṣaṇāni ghaṭo lakṣyaḥ / śyāmatvādayo guṇāḥ ghaṭo guṇī / ity evaṃ vyavasthāpyāgnīndhanavatkramo yojyaḥ.*

13) vgl. Pras 138,6 *tatra rāgaḥ saktir adhyavasānaṃ saṅgo 'bhiniveśa iti paryāyāḥ / rakto rāgāśrayaḥ* - "Dabei

sind Begierde, Haften an (etwas), Streben, Verhaftetsein (und) Hängen an (etwas) Synonyme. Das Begehrte ist die Grundlage der Begierde.";
Tr, Bhāṣyam zu v.11 (= VMS 28,13f) *tatra rāgo bhavabhogayor adhyavasānaṃ prārthanā ca* - "Dabei ist Begierde Streben und Verlangen nach Sein und Genuß."

14) MAv 289,17 *śiṅ rta* (P,D,N,LVP,S) : *śaṅ rta*

15) Zur Existenz in gegenseitiger Abhängigkeit vgl. MK VIII,12 (zit. MAv 227,6-9) *pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam / karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam* - "Abhängig von der Tat gibt es den Täter und abhängig vom Täter die Tat; wir sehen keinen anderen Grund für (ihre) Existenz.",
dazu Pras 189,8f *taṃ kārakaṃ pratītya karma pravartata ity evaṃ karmakārakayoḥ parasparāpekṣikīṃ siddhiṃ muktvā nānyat siddhikāraṇaṃ paśyāmaḥ;*
für weitere Belegstellen s. MAY, 154 Anm.463.

16) d.h.: Nur wenn eine Wirkung auftritt, kann man von einer Ursache sprechen. Daher ist die Wirkung Ursache dafür, daß man etwas als Ursache für etwas anderes bezeichnet, also Ursache für die Ursache.
vgl. J 330a1f *rgyu de rgyur 'jog pa'i* (: *'jog pa*) *rgyu mtshan daṅ mi ldan par 'gyur la des na thams cad thams cad* <*kyi*> *rgyu ñid du thal bar 'gyur ro // 'dis ni rgyu rgyu ñid du 'jog pa'i rgyu mtshan ni 'bras bu skyed pa yin no* - "Wenn die Ursache ohne das Merkmal wäre, das sie als Ursache bestimmt, würde daraus folgen, daß alles Ursache für alles ist. Daher ist das Merkmal, das eine Ursache als Ursache bestimmt, das Hervorbringen einer Wirkung.";
vgl. auch MAv 291,14ff; CŚ IX,8 (abweichend zit. MAv 150,15ff [MAv_L, Le Muséon 11. 1910. 337] - vgl. dazu CŚ 41 Anm.1); Pras 124,9ff (MAY, 89f; Anm.190); 225,1-3

(MAY, 177); 405,8ff (DE JONG, Cinq Capitres, 54).

17) vgl. VVy v.49 *pitrā yady utpādyaḥ putro yadi tena caiva putreṇa / utpādyaḥ sa yadi pitā vada tatrotpādayati kaḥ kam* - "Wenn durch den Vater der Sohn hervorgebracht wird und durch eben diesen Sohn der Vater hervorgebracht wird; sag: wer bringt da wen hervor?"

18) MAv 290,12 *'bras bu skye bar* (D) : *'bras bur*

19) vgl. Anm.1

20) MAv 290,16 *byed* (P,D,N,S) : *byen*

21) Zum folgenden Abschnitt vgl. Pras 152,10-154,5, wo die Frage nach "unter oder ohne Berührung" (*prāptyaprāpticintā*) anhand von Lampe und Dunkelheit behandelt wird; VVi 123f.
In der Nyāyatradition wird diese Fragestellung als falscher Einwand (*jāti*) angesehen - vgl. NS Va7 *prāpyasādhyam aprāpya vā hetoḥ prāpty āviśiṣṭatvād aprāpty āsadhakatvāc ca prāpty aprāptisamau* - "Entweder berührt der Grund (= die Ursache) die Folge (= die Wirkung) oder nicht; durch Berührung wird er mit ihr eins, durch Nichtberührung kann er sie nicht beweisen; das sind die falschen Einwände der entsprechenden Berührung und der entsprechenden Nichtberührung." (Übersetzung von RUBEN, 132); weiters TS 17,19-18,15 (dazu auch die Einleitung von TUCCI); VVi loc.cit. -, in der vorliegenden Diskussion - ebenso wie Pras loc.cit. - wird jedoch nicht die Fragestellung als solche als falscher Einwand betrachtet - was die einfachste Art wäre, sie zu entkräften -, vielmehr bezeichnet sie der Gegner später als falschen Einwand der gleichen Konsequenz (*prasaṅgasamajāti* ?) (vgl. Anm.35).

22) vgl. Pras 154,1 *prāptir hy ekatve sati bhaveti ...*

23) MAv 291,11 *bskyed bya skyed par byed pa* (D,Ts) : *bskyed par bya ba*

24) MAv 291,11 *dag las* (D) : *las*

25) vgl. Anm.16

26) nach J 331b4

27) Übersetzung auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 305f

28) d.h.: Die vorgetragene Untersuchung ist für die Position desjenigen anzuwenden, der Ursache und Wirkung als (reale) Gegebenheiten (*dharma*) ansieht; denn ein *dharma* ist durch das Tragen eines Charakteristikums bestimmt - vgl. AKBh 2,9 ... *svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ*.

29) Übersetzung von v.170cd + Bhāṣyam auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 305f

30) J 332a3 sagt nicht mehr als: "Jemand, der meint, daß Ursache und Wirkung als Substanz (*rdzas su*) existieren." Der Einwand ist wohl nur rhetorisch und bildet die Einleitung für die Behandlung der Frage, ob die vom Mādhyamika vorgetragene Widerlegung nicht sich selbst entwerte, nimmt also das zentrale Thema von Nāgārjunas Vigrahavyāvartanī (vgl. FRAUWALLNER, PhB, 199ff) in neuer Form wieder auf.

31) MAv 290,15-17

32) wie im Fall von Ursache und Wirkung, MAv VI,169a-c (290,18ff)

33) MAv VI,169d (291,2)

34) d.h. die *prāptyaprāpticintā* von v.169 vorbringt

35) vgl. NS Va9 *dṛṣṭāntasya kāraṇānapadeśāt ... prasaṅga ... samau* - "Der falsche Einwand, der deshalb erhoben wird, weil für das Beispiel kein besonderer Grund angegeben wird, ist der der entsprechenden Notwendig-

keit; ... " (Übersetzung von RUBEN, 133); ähnlich erklären auch TŚ 24,20ff; NMu 69f; PS 12b6f; PSV 90a6ff.

Auf den vorliegenden Fall läßt sich diese Definition jedoch nicht anwenden; *thal ba mtshuṅs pa'i ltag chod*, die gewöhnliche Entsprechung für *prasaṅgasama-jāti*, ist hier nicht im Sinne des Nyāyasūtram zu verstehen, sondern ist wohl nur ganz allgemein als ein falscher Einwand gemeint, bei dem sich die gleiche Konsequenz, d.i. der gleiche Fehler, ergibt wie bei der Behauptung, gegen die er vorgebracht wurde. J 332b7 erklärt *ltag chod* (: *cod*) / *jāti* als "Scheinwiderlegung (*sun 'byin pa ltar snaṅ ba / dūṣaṇābhāsa*).

Nach der Nyāyatradition wären beide Argumente, sowohl das Candrakīrtis als auch das des Gegners, nicht zulässig: Die Untersuchung Candrakīrtis, ob die Ursache die Wirkung unter oder ohne Berührung hervorbringt, ist an sich schon ein falscher Einwand (*jāti*) (vgl. Anm.21); der Gegner wiederum anerkennt einerseits den eigenen Fehler (und damit die Meinung Candrakīrtis), wenn er Candrakīrti "den gleichen Fehler" oder "die gleiche Konsequenz" vorwirft, andererseits verwendet er dessen - von ihm als fehlerhaft bezeichnete - Argumentation, um diesen zu widerlegen und schließt daraus, daß sein Ansatz erwiesen ist. Nach Auffassung des Nyāya führt das zu einer ergebnislosen Debatte (vgl. RUBEN, 143ff).

36) vgl. NS Ib3 *sa pratipakṣasthāpanāhīno vitaṇḍā* - "Dieser [Redewettkampf (*jalpa*)], sofern er der Aufstellung einer Gegenbehauptung entbehrt, ist das Streiten." (Übersetzung von RUBEN, 14);
NS IVb48,49 nennt jedoch auch einen positiven Zweck der *vitaṇḍā*. Diese Art des Wortstreites ist zulässig, wenn bei einer Diskussion unter Gesinnungsgenossen lediglich der eine vom anderen lernen will (v.48); oder

wenn die eigene Lehrmeinung gegen Angriffe Ungläubiger geschützt werden soll (v.49): *pratipakṣahīnam api vā prayojanārtham arthitve* - "Oder [,man suche] sogar [eine solche Debatte], ohne eine Gegenthese aufzustellen, nur zum Zweck des Zieles, wenn man [nach der Erlösung] verlangt."
tattvādhyavasāyasaṃrakṣaṇārthaṃ jalpavitaṇḍe bījaprarohasaṃrakṣaṇārthaṃ kaṇṭakaśākhāvaraṇavat - "Auch Redewettkampf und Streit [sind als Formen der Diskussion gegen Gegner erlaubt], wenn man die Wahrheit feststellen und schützen will, wie man, um das Wachsen der Saat zu schützen, [das Feld] mit Dornen und Zweigen umgibt." (Übersetzung von RUBEN, 128)

Die an der vorliegenden Stelle gegebene Definition der *vitaṇḍā* ist auch in einem Zitat des Nyāyavārttikam faßbar: *apare tu bruvate - dūṣaṇamātraṃ vitaṇḍeti / dūṣaṇamātram iti mātraśabdaprayogāt vaitaṇḍikasya pakṣo 'pi nāstīti.*

37) vgl. Pras 173,6f ... *kuto 'smatpakṣe samaprasaṅgitā bhavitum arhati*

38) MAv VI,171ab (292,17ff)

39) vgl. MAv 291,7-9

40) vgl. die Parallele von Pras 152,16-153,9 (MAY, 115f)

41) Eine Übersetzung von v.173 findet sich auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 289;
vgl. Pras 34,4f: Im Zuge der Auseinandersetzung mit Bhāvaviveka heißt es auf den Einwand, das Argument der Wesenlosigkeit könne auch auf dieses Argument selbst angewendet werden, und es ergäbe sich daher für beide Parteien derselbe Fehler: ... *svatantram anumānaṃ bruvatām ayaṃ doṣo jāyate na vayaṃ svatantram anumānaṃ prayuñjmahe parapratijñāniṣedhaphalatvād asmad anumānānām* -

"Dieser Fehler ergibt sich (nur) für diejenigen, die eine selbständige Schlußfolgerung formulieren; wir stellen keine selbständige Schlußfolgerung auf, da das Ergebnis unserer Schlußfolgerungen (lediglich) das Negieren der gegnerischen Behauptung ist." (Zur Übersetzung vgl. STCHERBATSKY, Nirvāṇa, 117)
vgl. dazu auch Bhāvavivekas Antwort auf den Vorwurf des Sāṃkhya, daß für beide Argumentationen derselbe Fehler zutrifft (PPr 33,18-34,6): *de lta ma yin te / skye ba bkag pa kho nas skye ba med pa daṅ ldan pas dṅos po ñid bkag pa'i phyir daṅ / dṅos po med par lta ba spaṅ bar 'dod pa yaṅ ston par mi byed pa'i phyir dṅos po daṅ dṅos po med par lta ba'i mtha' gñis su ma lhuṅ ba rnams dṅos po daṅ dṅos po med par lta ba'i mtha' gñis su lhuṅ ba rnams daṅ mi 'dra bas skyon mtshuṅs par thal bar ga la 'gyur / dṅos po daṅ dṅos po med par ston pa'i rjes su dpag pa med pa kho na'i phyir de sgrub par mi 'dod pas kho bo cag gi 'dod pa kho na 'grub par 'gyur gyi / raṅ gi phyogs sgrub pa ni ma yin no* - "(Darauf antworten wir:) So ist es nicht. Weil wir nämlich durch das Verneinen des Entstehens wegen seines Behaftetseins mit dem Nichtentstehen das Sein verneinen, und weil wir auch das Nichtsein nicht lehren, da wir auch diese Ansicht zu vermeiden wünschen, verfallen wir nicht in die beiden Extreme, an ein Sein oder an ein Nichtsein zu glauben. Wieso soll uns daher der gleiche Fehler treffen wie diejenigen, welche in diese beiden Extreme verfallen sind, daß sie an ein Sein oder Nichtsein glauben, da wir doch mit ihnen nicht übereinstimmen. Weil es also keine Schlußfolgerungen gibt, welche das Sein oder das Nichtsein beweisen, erweist sich unsere Ansicht als richtig, da wir beides nicht beweisen wollen. Eure eigene These ist dagegen nicht bewiesen."
(Übersetzung von KAJIYAMA, PPr, 108f)

42) MAv 294,17 *mi 'gyur te* (P,D,N,S) : *mi 'gyur*

43) MAv VI,172a (293,10)

44) vgl. Pras 154,3-5 *yady api ceyam prāptyaprāptyādicintā laukikavyavahārena avatarati* (: *-e nā-*)* *iti*** *nirupapattikatvena mṛṣārthatvād asya tathāpi tattvavicāre 'vatāryā mā bhūt paramārthato 'pi nirupapattikapakṣābhyupagama ity* ... - "Wenn auch die Überlegung der Berührung, Nichtberührung usw. dem weltlichen Sprachgebrauch nach angewendet wird, da ihm, indem er unsinnig ist, (nur) eine Scheinrealität zukommt, so darf (diese Überlegung) doch nicht bei der Untersuchung der Wirklichkeit angewendet werden: [Das würde bedeuten] die Annahme einer unsinnigen These auch im Sinne der absoluten Wirklichkeit." (Zur Übersetzung vgl. MAY, 117)

* vgl. MAY, 117 Anm.298; die tibetische Übersetzung weist starke Abweichungen auf (vgl. Pras 154 Anm.2);
** die Funktion von *iti* an dieser Stelle ist mir unklar, es fehlt in Tib.

45) Übersetzung auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 303

46) vgl. PV 260,24-261,2; 261,7-11 *śāriputra āha / kiṃ punar āyuṣman subhūte anutpannena dharmeṇa utpannā prāptiḥ prāpyate / atha utpannena dharmeṇa anutpannā prāptiḥ prāpyate / subhūtir āha/ nāham āyuṣman śāriputra utpannena dharmeṇa anutpannāṃ prāptiṃ prāpyamāṇām icchāmi nāpy anutpannena utpannāṃ prāptiṃ prāpyamāṇām / ... śāriputra āha / kiṃ punar āyuṣman subhūte nāsti prāptir nāsty abhisamayaḥ / subhūtir āha / asty āyuṣman śāriputra prāptir asty abhisamayo na punar dvayam / api tu khalu punar āyuṣman śāriputra lokavyavahāreṇa prāptiś cābhisamayaś ca prajñapyate lokavyavahāreṇa srotāpanno vā sakṛdāgāmī vā arhan vā pratyekabuddho vā bodhisattvo vā (buddho vā) prajñapyate na punaḥ paramārthena prāptir nābhisamayo* ...
vgl. AS 30,7-14 (dazu WAYMAN, Discerning the Real,

Anm.277); AAV 124,12-15; AAA 120,24-122,4; CONZE, Perfect Wisdom, 191

47) von Ursache und Wirkung; vgl. J 334a4 ... *thob par bya ba daṅ thob par byed pa'i dṅos po gñis kyi tshul gyis ...*

48) Übersetzung auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 304

49) MAv 296,7 *rnam pa* (P,D,N,S,J) :*rnam par*

50) MAv 296,12 *źes śes* (D,K_P,K_D,S_1,J) : *śes śes*

51) MAv VI,172a (293,10)

52) Übersetzung von vv.174 und 175 + Bhāṣyam auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 304f

53) MAv 297,4 *nus pa* (P,D,N,S) : *nus ba*

54) MAv 297,7 *smra bas* (D,N,S,Ts) : *smra bar*

55) Übersetzung auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 301

56) CŚ XVI,25 (zit. Pras 16,4f; SubhS 27,16f) *sad asat sadasac ceti yasya pakṣo na vidyate / upālambhaś cireṇāpi tasya vaktuṃ na śakyate;*
Übersetzung von FRAUWALLNER, PhB, 245 (vgl. STCHERBATSKY, Nirvāṇa, 95; VAIDYA, 167);
vgl. auch VVy v.29 (zit. Pras 16,7f) *yadi kācana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ / nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ* - "Wenn ich irgendeine Behauptung vertreten würde, dann würde sich daraus dieser Fehler für mich ergeben. Ich vertrete aber keine Behauptung. Daher trifft mich auch kein Fehler." (Übersetzung von FRAUWALLNER, PhB, 203; vgl. dazu BHATTACHARYA, Dialectical Method, 237; STCHERBATSKY, Nirvāṇa, 96)

57) MK IV,8 *vigrahe yaḥ parīhāraṃ kṛte śūnyatayā vadet / sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate*; vgl. dazu

MAY, 93 und Anm.205,206; zur Erklärung s. Pras 127,5-14, worauf sich auch J 336a5ff stützt: Die gegnerische Aussage: "*vedanā* existiert, ebenso wird *rūpa* existieren" ist eine Zurückweisung des Madhyamaka-Satzes: "*rūpa* ist wesenlos". Der Satz des Gegners enthält aber auch bei *vedanā* die Annahme der Existenz, die beim zu Beweisenden (*sādhya*) *rūpa* gezeigt werden soll. Es handelt sich daher um petitio principii (*sādhyasama*); vgl. weiters MURTI, 154 Anm.1; BHATTACHARYA, Sādhyasama.

58) Die Diskussion ist von der Frage ausgegangen, ob die Ursache die Wirkung unter oder ohne Berührung hervorbringt (MAv 290,15ff). Darauf sind also die gleichen Argumente anzuwenden, die MAv 294,11ff für Widerlegung und zu Widerlegendes vorgebracht wurden.

59) Nach J 336b7 ein Svātantrika; nach Ts 231b6 Bhāvaviveka - ich konnte die Stelle jedoch nicht identifizieren.

60) MAv 297,20 *rgyu* (J) : *rgyu'i* [?]

61) *gsal par byed pa'i rgyu* ist wohl die gewöhnliche Entsprechung für *(abhi)vyañjako hetuḥ*, erhellende Ursache (d.i. etwa die Lampe als Ursache für die Dinge, die sie beleuchtet. - SphA II.319,18 *vyañjako dīpo ghaṭasya*; vgl. AK_L II.277 Anm.1; KUNST, Probleme, 49 Anm.2; RUBEN, 202), J 337a1 setzt es jedoch mit *śes par byed ba'i rgyu* (*jñāpako hetuḥ*, erkennenlassende Ursache) gleich. Als Beispiel dafür nennt SphA loc.cit. den Rauch als Ursache für ein Erkennen von Feuer (*jñāpako dhūmo 'gneḥ*).

Da es im vorliegenden Fall nicht um eine systematische Einteilung der Ursachen geht, sondern um eine ganz allgemeine Unterscheidung zwischen einer Ursache, die eine materielle Wirkung hervorbringt, und einer, deren Wirkung eine bestimmte Erkenntnis, eine Widerlegung oder ein Beweis, ist, übersetze ich *(abhi)vyañ-*

jako hetuḥ mit "erkennenlassende Ursache":

62) MAv 298,3 *skabs su* (D *skabs*) *med pa ñid do* (D,J,Ts) : *skabs su med do*

63) d.h.: Der Gegner nimmt die Argumentation des Mādhyamika: "Bringt die Ursache die Wirkung unter Berührung oder ohne Berührung hervor?" ihrerseits als Ursache, und zwar als *abhivyañjaka / jñāpaka* - Ursache (vgl. Anm.61), da ihre Wirkung die Widerlegung der These von einer unabhängigen Existenz von Ursache und Wirkung ist. Daraus ergibt sich für den Gegner, daß auf diese Argumentation dieselbe Fragestellung anzuwenden ist (MAv 292,14ff).

Der Svātantrika vertritt nun die Auffassung, daß im Madhyamaka im Rahmen der praktischen Erfahrung die *utpādaka* - Ursache angenommen wird, nicht aber die *abhivyañjaka* - Ursache, und daß die oben genannte Argumentation also ausschließlich mit Bezug auf die *utpādaka* - Ursache formuliert ist. Der Einwand des Gegners, daß es sich dabei um einen falschen Einwand der gleichen Konsequenz handelt, wäre indessen nur richtig, wenn sie mit Bezug auf die *abhivyañjaka* - Ursache formuliert wäre.

Zum Verhältnis von *utpādako* (*karaṇo*) *hetuḥ* und *abhivyañjako hetuḥ* vgl. PPr 22,13-23,15 (KAJIYAMA, PPr, WZKS VII, 61); zu der vorliegenden Art der Argumentation VVi 124.

64) nach J 337b1

65) nach J 337b6; Ts 232a2: Bhāvaviveka

66) d.i. die Wesenlosigkeit (J 337b7)

67) J 337b8ff erklärt: "'Er formuliert eine Antwort, die einen falschen Einwand verwendet' (heißt): Bei welcher Antwort ein falscher Einwand (*jāti*) verwendet wird,

eine solche Antwort formuliert er zur Widerlegung. Weil, nachdem er den Fehler des unerwiesenen usw. (Grundes) zurückgewiesen hat, durch die Annahme des für beide (Sprecher) erwiesenen Grundes auch die These des Gegners erwiesen ist, verwendet er für diese Antwort einen falschen Einwand (*jāti*)."
An welche Art von *jāti* hier gedacht ist, ist jedoch fraglich.

68) MAv 298,10 *btab pa'i* (P,D,N?,J,Ts) : *btab ba'i*

69) MAv VI,173 (294,12ff) - vgl. J 338a7

70) Die folgende Argumentation richtet sich wieder gegen den Realisten. - vgl. J 338a8

71) MAv 298,13 *'gyur* (P,D,N,K_1,S) : *gyur*

72) nach J 338b3

73) d.i. die Ansicht, die einer Wesenhaftigkeit nicht zustimmt, bzw. die Ansicht, daß Widerlegung und zu Widerlegendes wirklich sind - vgl. J 338b6f

74) Ergänzung nach J 338b7

75) nach J 339a1f

76) MAv 293,17ff

77) d.i. die MAv 291,7ff besprochene Konsequenz: Ebenso wie eine Ursache, die ihre Wirkung ohne Berührung hervorbringt, auch alles andere hervorbringen müßte, so müßte auch das Auge alle Gegenstände sehen, wenn es ohne Berührung einen sieht. - vgl. J 339a4ff

78) MAv 299,9 *te por tshegs che ba* (P,D,N,J,Ts) : *te bor tshigs che ba*, *te por tshogs che ba*(S)

79) nach Ts 232b6

80) vgl. MAv 104 (MAv_L, Le Muséon 11, 301)

81) Der Nachweis der Wesenlosigkeit ist möglich, da die Beispiele dafür, Traum, Zaubertrug usw., sowohl vom Gegner als auch vom Mādhyamika anerkannt werden. Ein Nachweis der Wesenhaftigkeit hingegen ist immer unschlüssig, da das Madhyamaka kein wie immer geartetes Beispiel dafür anerkennt.

82) nach J 340a5

83) MAv 300,4 *ci ste* (P,D,N,LVP,S) : *ci sti*

84) MAv 300,2 *sbed* (D) : *spad*

85) MAv 300,3 *sbubs* (D,S,J,Ts,R) : *sbus*

86) Für den Ausdruck *ma kun nas* (MAv 300,4) als solchen konnte ich keine Belege finden. Er scheint aber mit der Wurzel *ma* (unten) zusammenzuhängen, die besonders in der Umgangssprache Verwendung findet, aber auch bei JÄSCHKE u.a. belegt ist, etwa in der Form *ma gi nas* (von unten).

87) MAv 300,4 *rgya* P,D,N,S,J,Ts,R) : *rgyu*

88) MAv 300,3 *srad bus* (D,S,Ts,R) : *sras bus*

89) MAv 300,5 *'dra bas* (D,J) : *'dra ba*

90) vgl. PSV 13b6 *raṅ daṅ phyi gi mtshan ñid dag las gźan pa'i mtshan ñid gźal bar bya ba gźan ni med do* - "Außer dem speziellen und dem allgemeinen Merkmal gibt es kein anderes Merkmal zu erkennen."; vgl. HATTORI, 24, Anm. 1.14, Index

91) wörtlich: "restliche Widerlegung"; Gemeint ist jene Widerlegung der Wesenhaftigkeit der Dinge, die mittels der Argumentation: "Die Ursache kann die Wirkung weder unter Berührung noch ohne Berührung hervorbringen" vorgebracht wird. Nach dem Nachweis des *dharmanairātmyam* und des *pudgalanairātmyam* ist das die als letzte behandelte, die "restliche" Widerlegung. - vgl. J 341a3ff; Ts 233a4ff

92) vgl. J 341a4 *bdag las ma yiṅ źes bya ba la sogs pa ci rigs par śes par byas nas so* - "Nachdem man 'nicht aus sich selbst (entstehen die Dinge)' usw. in angemessener Weise verstanden hat";
Diese letzte Widerlegung bringt also keine neuen Argumente für die Wesenlosigkeit. Die Diskussion: "Bringt die Ursache die Wirkung unter oder ohne Berührung hervor?" ist hier lediglich deshalb angefügt, um den Vorwurf zurückweisen zu können, bei der Argumentation des Madhyamaka handle es sich um *vitaṇḍā*.

93) In der vorliegenden Form ist die Stelle unverständlich; Ergänzung nach J 341a4ff und MAv 300,18

94) MAv 292,14-294,11

95) MAv 300,12 *rgol ba pa* (P,N,K_P,K_D,S) : *rgol ba po*

96) Es ist nicht klar, welche Stelle hier gemeint ist; möglicherweise ist es MAv VI,118, wo davon die Rede ist, daß die Untersuchungen in der Madhyamakakārikā nicht um des Disputes willen angestellt sind, sondern mit Hinblick auf die Erkenntnis der Wirklichkeit zum Zwecke der Befreiung. Die Widerlegung gegnerischer Systeme ergibt sich dabei lediglich als notwendige Konsequenz.

97) nämlich durch die Erklärung der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*), MAv 80,8-233,13 - vgl. J 342a5

98) nämlich durch die Erklärung der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*), MAv 233,13-301,8 - vgl. J 342a5

99) MAv 300,17 *skyed par byed* (D) : *bskyed*

100) MAv 292,14ff (vgl. 290,15-17); J 342a7 verweist auf MAv 293,16f

101) nämlich MAv 293,16ff

102) nach Ts 233b3

103) vgl. VVy v.63ab *pratiṣedhayāmi nāhaṃ kiṃcit pratiṣedham asti na ca kiṃcit*

104) nach Ts 233b4 (vgl. Anm.105)

105) MAv 301,5 *ma bźag*(Ts) : *bźag*;
Die Negation ist nur Ts 233b5 belegt. Nach der Definition von "bloßer Streiter" (*vaitaṇḍika*) als jemand, der die gegnerische These widerlegt, ohne eine eigene aufzustellen (vgl. MAv 294,7f), ist hier die Negation aber notwendig, da nur durch sie beide Bedingungen der Definition erfüllt sind.

Aber ebenso wie das Widerlegen der gegnerischen These erfolgt auch das Aufstellen der eigenen (d.i.: "alle Gegebenheiten sind leer") nicht der Wirklichkeit nach, sondern lediglich im Bereich des konventionellen Sprachgebrauches. - vgl. Ts 233b4f *dbu ma pa sus raṅ gi phyogs tha sñad du ma bźag ciṅ / gźan gyi phyogs bzlog pa don dam du 'dod pa gñis ka med pas* - "Welcher Mādhyamika nimmt der Wirklichkeit nach eine Widerlegung der gegnerischen These an, ohne in konventioneller Weise eine eigene These aufzustellen, da es doch (in Wirklichkeit) beides nicht gibt?"

Auch J 341b4f deutet darauf hin, daß die Negation ursprünglich im Text enthalten war: *'di ltar gźan gyis khas blaṅs pa'i dṅos po bkag pa'i sgo nas rnam par rtog pa ldog pa tsam bsgrub par bya ba ñid du bstan pas raṅ gi phyogs 'jugs pa daṅ bral bar ji ltar 'gyur / de yaṅ rtog rnams dṅos po yod na 'byuṅ ba ste* - "Nämlich: Wie könnten wir ohne das Aufstellen einer eigenen These sein, da wir durch die Verneinung der von den anderen angenommenen Realität nur den Ausschluß der Vorstellung als zu Beweisendes lehren? Auch das ergibt sich (nur), wenn die Vorstellungen real sind."

vgl. BHATTACHARYA, Dialectical Method, 238 Anm.3: "'All things are void' is not a "proposition". It only expresses the Inexpressible, with the help of the conventional truth ..."

106) nach Ṫs 233b5 (vgl. Anm.105)

107) s. MAv 294,7f

108) Zu dem Problem Madhyamaka und *vitaṇḍā* vgl. STCHERBATSKY, Logic I.29 Anm.1 und 344 Anm.3; BHATTACHARYA, Vaitaṇḍika.

109) J 342b4 erklärt: "Weil ein von beiden (Disputanten akzeptierter Beschaffenheitsträger (*dharmin*), Grund (*hetu*) und Beispiel (*dṛṣṭānta*) nicht erwiesen sind, ist das Aufstellen einer eigenen These nicht richtig."

110) d.i.: gemäß der Auffassung, daß es sich bei der Argumentation des Madhyamaka nicht um *vitaṇḍā* handelt

111) Eine Übersicht über die verschiedenen Listen der Leerheiten gibt Traité 2028ff.

Bei der Interpretation der einzelnen Arten der Leerheit stütze ich mich im folgenden hauptsächlich auf ŚS 1407,10ff; PV 195,12ff; AdS Ni,135a8ff; Bṛ 60a6ff; AAV 94,17ff (AAA I.95,5ff; OBERMILLER, Analysis, 126ff); Śuddh 124a4ff und Traité 2044ff. Genauere Stellenangaben mache ich jedoch gewöhnlich nur für ŚS und PV, nur bei besonders problematischen Stellen zitiere ich auch die anderen Texte.

112) MAv VI,8a (82,1)

113) MAv VI,119d (232,17)

114) MAv VI,120ab/ (233,16f); zit. Pras 340,8f *satkāyadṛṣṭi prabhavān* (: *prabha[v]ān* - s. DE JONG, Textcritical Notes, 224) *aśeṣān kleśāṃś ca doṣāṃś ca ...*

115) MAv 301,16 *yan chad* (D,J) : *yan cad*

116) Diese Form der Allwissenheit kommt nur dem Buddha zu. vgl. OBERMILLER, Doctrine, 62 und 72ff; OBERMILLER, Analysis, 3f; Traité 1755

117) MAv 302,10 *rkyen ñid 'di pa tsam* (P,D,N,S,J,Ts) : *rkyen ñid 'di tsam*

118) vgl. Traité 2060; zu den drei Befreiungen auch Anm.404, 405 und 407

119) MAv 302,12 *spyod* (D) : *dpyod*

120) Für Hörer (*śrāvaka*) und Pratyekabuddhas gibt es nur die Betrachtung des Gegensatzes (*pratipakṣa*) zu den moralischen Hemmnissen (*kleśāvaraṇa*), d.i. die *pudgala-nairātmya* - Betrachtung, nicht aber die Betrachtung des Gegensatzes zu den intellektuellen Hemmnissen (*jñeyāvaraṇa*). - vgl. Ts 234a7ff

121) MAv 302,17 *rnam pa gñis po* (D) : *gñis po*

122) ŚS 1407,4-9; Die Aufzählung umfaßt zwar 18 Arten der Leerheit - neben den 16, die auch in MAv genannt sind, noch *abhāvaśūnyatā* und *svabhāvaśūnyatā*, die nach *an-upalambhaśūnyatā* aufgezählt werden. In der anschließenden Erklärung werden jedoch nur mehr die 16 Arten behandelt.
punar aparaṃ subhūte bodhisattvasya [mahāsattvasya] mahāyānaṃ / yad uta: adhyātmaśūnyatā, bahirdhāśūnyatā, adhyātma bahirdhāśūnyatā, śūnyatāśūnyatā, paramārthaśūnyatā, saṃskṛtaśūnyatā, asaṃskṛtaśūnyatā, atyantaśūnyatā, anavarāgraśūnyatā, anavakāraśūnyatā, prakṛtiśūnyatā, sarvadharmaśūnyatā, svalakṣaṇaśūnyatā, anupalambhaśūnyatā, [abhāvaśūnyatā, svabhāvaśūnyatā] abhāvasvabhāvaśūnyatā;
PV 24,10-15 und 195,10f entspricht der Liste von MAv, lediglich *asaṃskṛtaśūnyatā* fehlt in der Aufzählung, sie ist aber in der Erklärung behandelt. In der Liste Traité 2041 (Text C) heißt es irrtümlich, daß in PV

18 Arten der Leerheit aufgezählt und 16 erklärt sind und daß weiters die vier Arten der Leerheit (s. Anm.123) überhaupt nicht aufgezählt, wohl aber erklärt sind.

123) ŚS 1411,14-16 *punar aparaṃ subhūte bhāvo bhāvena śūnyaḥ / abhāvo 'bhāvena śūnyaḥ / svabhāvaḥ svabhāvena śūnyaḥ / parabhāvaḥ parabhāvena śūnyaḥ;* vgl. PV 24,15-17 und 195,10f

124) MK XIII,7 *yady aśūnyaṃ bhavet kiṃcit syāc chūnyam api kiṃcana / na kiṃcid asty aśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati;* zur Übersetzung vgl. SCHAYER, Ausgewählte Kapitel, 36

125) MK XXII,11 *śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate;* zur Übersetzung vgl. DE JONG, Cinq chapitres, 80f

126) zur Beschreibung dieser Arte der Leerheit vgl. auch MK, Kapitel III

127) Im folgenden Abschnitt stehen die Bezeichnungen für die Sinnesorgane (*mig / cakṣu* usw.) für die entsprechenden Sinne. Die Organe selbst wären als Materie (vgl. AK I,9a) unter der Leerheit des Äußeren (*bahirdhā-śūnyatā*) zu behandeln.

128) Jayānanda zitiert v.182a folgendermaßen: *ther zug gnas pa ñid daṅ ni // mi 'jig ma yin ñid kyi phyir / źes bya ba gsuṅs te* und führt weiter aus: *rnam 'gyur med pa daṅ / 'jigs pa med pa'i raṅ bźin la bltos nas de rnams la raṅ bźin med pa yin te / 'di ltar gal te mig la sogs pa la raṅ bźin yod par gyur na / de'i tshe raṅ bźin la rnam 'gyur med pa daṅ 'jig pa med pas de rnams rnam par 'gyur ba daṅ / 'jig pa med par 'gyur ba las de yaṅ yod pa ma yin pa'i phyir de rnams raṅ bźin med pa'o* (J 345b6-8) - "Er sagt: 'Wegen der Veränder-

lichkeit (*kūṭasthatā*) und Nicht-Unvergänglichkeit.' Bedingt durch (die Tatsache, daß) ein Eigenwesen unveränderlich und unvergänglich ist, sind diese (sechs Sinne) ohne Eigenwesen. (Das ist) so (zu erklären): Wenn Gesichtsinn usw. ein Eigenwesen hätten, wären sie (doch) ohne Eigenwesen, weil auch das (Verändern und Vergehen) nicht existiert, wenn die (sechs Sinne) - weil das Eigenwesen unveränderlich und unvergänglich ist - veränderlich und unvergänglich sind."

Dagegen wendet sich Ts 236a2f *de lta yin na 'jig pa med par 'gyur ba las 'jig pa yod pa'i phyir / źes bya dgos na de ni mdo las / 'jig pa ma yin pa ñid kyi phyir ro źes gsuṅs pa daṅ 'gal lo* - "Wenn das so ist, widerspricht das (Zitat von v.182ab), soferne man sagen müßte: 'wegen des Veränderlichseins (das sich ergibt) aus dem Unvergänglichsein', dem im Sūtram (mit den Worten) 'wegen der Unvergänglichkeit' Gesagtem."

129) Aus inhaltlichen und formalen Gründen zähle ich die Zeile *de ni naṅ stoṅ pa ñid du 'dod* (MAv 304,18) als v.182e und nicht wie LA VALLÉE POUSSIN als v.183a.

130) ŚS 1407,10-12; PV 195,12-14 *tatra katamādhyātmaśūnyatā / ādhyātmikā dharmā ucyante / cakṣuḥ śrotraṃ ghrāṇaṃ jihvā kāyo manaḥ / tatra cakṣuś cakṣuṣā śūnyam akūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya hetoḥ / prakṛtir asyaiṣā /*

131) MAv 304,19 *'gyur ba na* (D) : *'gyur ba*

132) MAv 305,1 *rna ba daṅ sna daṅ lce* (D,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *rna ba daṅ [sna ba daṅ] lce, rna ba daṅ lce* (P,N,S)

133) Bedingt durch die doppelte Bedeutung von *kūṭa*, "Spitze" und "Haufen", wird auch der Ausdruck *kūṭastha / ther zug tu gnas pa* in der Literatur in verschiedener Be-

deutung verwendet:

a) als "unveränderlich", "ewig"

vgl. DN I.14,1f u.a. *sassato attā ca loko ca vañjho kūṭaṭṭho esikaṭṭāyiṭṭhito, ...* - "Ewig ist mein Selbst und die Welt, neues nicht hervorbringend, unwandelbar wie ein Berg, feststehend ohne Wanken wie ein Pfeiler. ... " (Übersetzung von FRANKE, 22f; s. auch loc.cit. Anm.5);

DA I.105 erklärt *kūṭaṭṭha* als *pabbatakūṭaṅ viya ṭhita* - "feststehend wie eine Bergspitze" (s. PTSD s.v. kūṭa[2]);

Śikṣ 261,17ff (Zitat von Pitṛputrasamāgamaḥ ?) *sthitaṃ bhavet tatsvake bhāve kūṭasthanirvikāraṃ / na tasya vṛddhir na parihāṇiḥ / na kriyā na ca kāraṇam* - "Wenn es ein eigenes Wesen hätte, würde es feststehen, unveränderlich und unwandelbar; es würde nicht entstehen und nicht vergehen, wäre nicht tätig und hätte keine Ursache.";

Ratnacūḍaparipṛcchā (zit. Pras 63,3) *... na kūṭasthatā nāhetukī na pratyayaviruddhā ...* - "... (es ist) nicht unveränderlich, nicht ohne Ursache, steht nicht in Widerspruch zu den Bedingungen, ..." (s. auch loc.cit. Anm.3);

Hastikakṣyasūtram (zit. Pras 388,3) *kūṭasthadharmāṇa siyā na nirvṛtī* - "für unveränderliche Gegebenheiten (DE JONG, Cinq Chapitres, 42: pour les dharma suprêmes) gäbe es keine Zerstörung";

s. auch DPPL: "akūṭastha, overtowering immobility, A XIX 355; not unmoved, P 195 sq., mi rtag, P 252; cf. H 724,10-11 [Gleichsetzung von *akūṭasthā* und *anityā*]" und "kūṭastha, immobile ground, Su VII 102b; overtowers all change, P 553, 556";

b) als "veränderlich", "kausalitätsgebunden"

vgl. AAV 95,1f (zit. J 346a4f) *tatra kūṭaḥ sāmagrī / tasyāṃ bhāvasvabhāvānupalabdher akūṭasthaḥ* - "Dabei ist

kūṭaḥ ("Haufen") der Kausalkomplex. Da bei diesem das Eigenwesen des Seins nicht wahrgenommen wird, ist (das Sein) nicht kausalitätsgebunden (also ewig).";
AAA 381,18f *kūṭaḥ sāmagrī. tatra tiṣṭhato hetupratyayajanyo bhāvas tathoktaḥ.* - "*kūṭaḥ* ("Haufen") ist der Kausalkomplex. Das durch Ursachen und Bedingungen erzeugte Sein desjenigen, das sich darin befindet, wird so (nämlich *kūṭastha*) bezeichnet."
AS 171,10f *akūṭasthatām upādāya sarvadharmasvabhāvavidarśanī bhagavan prajñāpāramitā* - "Die Prajñāpāramitā, Erhabener, zeigt das Wesen aller Gegebenheiten vermittels der Nichtewigkeit.";
DPPL "akūṭasthatā, it does not stray away from (lit. immobility)";

Candrakīrti selbst verwendet, ebenso wie Nāgārjuna, *kūṭastha* eindeutig in der ersten Bedeutung, also als "unveränderlich", "ewig".
vgl. MK XXIV,38 *ajātam aniruddhaṃ ca kūṭasthaṃ ca bhaviṣyati / vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitaṃ jagat* - "Ohne Entstehen und ohne Vergehen, unveränderlich wird die Welt sein, frei von den vielfältigen Zuständen, wenn (sie) ein Eigenwesen (hat).";
dazu Pras 514,1 *ajātāniruddhatvāj jagat kūṭasthaṃ syat* - "Die Welt wäre unveränderlich, weil (sie) nicht entsteht und nicht vergeht." (s. auch loc.cit. Anm.1); weiters auch Pras 386,2;

Auch bei Bhāvaviveka finden wir *kūṭastha* in derselben Bedeutung.
vgl. PPr 29,5-11 *graṅs can dag las gźan dag na re ... 'on te skye ba med pa kho na'o źe na ni ther zug tu gnas par smra bar khas blaṅs pa'i phyir phyogs sṅa ma la gnod do / ... de ni bzaṅ po ma yin te / ... ther zug tu gnas pa yaṅ ma yin te / dṅos po ma skyes pa'i tha sñad du yaṅ yod pa ñid du khas ma blaṅs pa'i phyir ro-*

"Andere Sāṃkhya sagen: ... Sagt ihr dagegen, daß es ein Entstehen überhaupt nicht gibt, dann erkennt ihr die Lehre von der ewigen Unveränderlichkeit an (*kūṭa-sthavādaḥ*) und geratet dadurch in Widerspruch zu eurer ersten Behauptung. (Darauf antworten wir:) Das ist unzutreffend, ... Die ewige Unveränderlichkeit wiederum berührt uns nicht, weil wir nichtentstandene Dinge auch vom Standpunkt der beschränkten Wahrheit nicht als vorhanden anerkennen." (Übersetzung von KAJIYAMA, PPr, WZKS VIII, 104);

Aus diesem Gebrauch von *kūṭastha* ergibt sich für v.182ab sinngemäß: "weil sie weder ewig noch vergänglich sind".

vgl. auch Śuddh 124a5f ... *gnas pa med ciṅ 'jig pa med de / rtag pa daṅ mi rtag pa med ces bya ba'i don to // de'i phyir des stoṅ ba'o*;

Pa tshab, der Verfasser der vorliegenden Übersetzung des Madhyamakāvatāraḥ, schließt sich dagegen der Interpretation von Ārya Vimuktisena an, wenn er *ther zug tu gnas pa ma yin pa ñid* (*akūṭasthatā*) mit *raṅ bźin mi 'dor ba* (*anirvyūhasvabhāva* ?) erklärt. - Daraus würde sich für v.182ab sinngemäß ergeben: "weil sie ewig und (somit) unvergänglich sind".

Für den folgenden Absatz (MAv 305,4-9) ist wohl die Übersetzung von Nag tsho (zu den beiden tibetischen Übersetzern des Madhyamakāvatāraḥ s. Einleitung, 10ff) vorzuziehen, die nicht nur *ther zug tu gnas pa ma yin pa ñid* im Sinne von Nāgārjuna und Candrakīrti interpretiert, sondern auch für *'jig pa ma yin pa ñid* eine verständlichere Erklärung bietet. Sie läßt sich aus den Zitaten bei bTsoṅ kha pa (Ts 235b6-236a5) - ich lasse dabei die Tatsache unberücksichtigt, daß es sich möglicherweise nicht zur Gänze um wörtliche Zitate handelt - folgendermaßen rekonstruieren:

ther zug ni ñams pa med pa'i ṅo bo ñid la brjod la (236a3f) / *ther zug tu gnas pa'i rtag pa bkag pa na / mig sogs de yaṅ raṅ dus su cuṅ zad gnas nas / de'i 'og tu ldog pa'i 'jig par bden nam sñam pa 'gog pa la 'jig pa ma yin pa ñid kyi phyir / źes gsuṅs so* (236a4f) // *dṅos pa gaṅ źig raṅ gi ṅo bo ñid kyis yod pa de ni ther zug tu gnas pa'am / ñams par 'gyur ba źig tu 'gyur ro* (235b6f) - "Unveränderlich ist ein Wesen zu nennen, das sich nicht verändert. Und soferne er ein unveränderliches Ewiges geleugnet hat, verneint er die Frage: 'Ist es wahr, daß auch Gesichtsinn usw., nachdem sie zu ihrer Zeit kurz bestanden haben, später im Gegensatz (dazu) (*de'i 'og tu ldog pa'i* ?) vergehen?' und sagt: 'wegen der Unvergänglichkeit'. Jedes Ding, das dem Eigenwesen nach seiend ist, ist (entweder) ein unveränderliches oder ein veränderliches."

134) MAv 305,9 *ther zug pa* (D,Ts) : *ther zug*

135) MK XV,1, 2 *na saṃbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyaya-hetubhiḥ / hetupratyayasaṃbhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet* (1)
svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ kathaṃ / akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca (2);
zur Übersetzung vgl. FRAUWALLNER, PhB, 182; SCHAYER, Ausgewählte Kapitel, 59 und 62

136) MAv 305,20 *mdzad* (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *mjad*

137) MAv 305,20 *slob dpon gyis* (D,J,Ts) : *slob dpan gyi*, *slob dpon gyi* (P,N,LVP)

138) vgl. SN II.25,17ff ... *uppādā vā tathāgatānam anuppādā vā tathāgatānaṃ / ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā* ...; Pras 40,1 *utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitaivaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā*;
weiters DB 217 (G); MBT II, 241,1ff; MAv 306,18f (vgl. Anm.143 und 148); MAv 339,18ff (vgl. Anm.494); Pras loc. cit. Anm.1

139) vgl. MK XV,2/cd (s. Anm.135);
Pras 264,12ff *atha keyaṃ dharmāṇāṃ dharmatā dharmāṇāṃ svabhāvaḥ / ko 'yaṃ svabhāvaḥ prakṛtiḥ / ... paranirapekṣatvād akṛtrimatvāt svabhāva ity ucyate*;
weiters die Abschnitte über die Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtiśūnyatā*) (MAv 315,3-13) und über die Leerheit des Eigenen Seins (*svabhāvaśūnyatā*) (MAv 339,11-17)

140) vgl. MAv 340,6 (Anm.496)

141) MAv 306,12 *brgya* (P,D,N,S,Ts) : *brkya*

142) Übersetzung auch in WAYMAN, Four Alternatives, 14

143) vgl. RM 105b3-7 *rigs kyi bu [de ci'i phyir źe na //] don dam pa ni mi skye'o // mi 'gag go / mi 'jig go / mi len to / mi 'dor ro / yi ge dag gis smra bar bya ba ma yin no / yi ge rnams kyis mi brjod do / spros pas mi rtogs so // rigs kyi bu don dam par ni brjod du med pa ste bźi pa'o // 'phags pa rnams kyi so so raṅ gis rig pa'o // rigs kyi bu don dam pa ni de bźin gśegs pa rnams skyes kyaṅ ruṅ ma skyes kyaṅ ruṅ mi 'jigs pa ste /** *rigs kyi bu de'i phyir byaṅ chub sems dpa' rnams skra daṅ kha spu bregs te / gos ṅur smrig gyon la yaṅ dag par dad pas khyim nas khyim med par rab tu 'byuṅ ṅo // rab tu byuṅ nas kyaṅ chos 'di kho na thob par bya ba'i phyir mgo'i thod la me 'ab rab bźin du brtson 'grus brtsams śiṅ gnas so // rigs kyi bu gal te don dam pa med du zin na tshaṅs par spyod ba don med par 'gyur ro // de bźin gśegs pa rnams 'byuṅ ba yaṅ don med par 'gyur ro // gaṅ gi phyir don dam pa yod pas na de'i phyir byaṅ chub sems dpa' rnams don dam pa la mkhas źes bya'o*;

* vgl. Anm.148

144) MAv 306,13 *'gag pa* (D,N,LVP,S,J,Ts,RM) : *'gags pa*

145) MAv 306,15 *rab tu bsñad* (D,J,Ts) : *bsñad*

146) vgl. Einleitungsverse zur Madhyamakākārikā I,1,2ab (P 5224, 1b4ff) (zit. Pras 11,13-15, 548,2-4; 3,8-10, 592,7-9 [vv. 1 und 2a]; Traité 326)
anirodham anutpādam anucchedam aśāśvataṃ / anekārtham anānārtham anāgamam anirgamaṃ //
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ;
dazu MAY, 256 Anm.919;
MAv 135,5f; Pras 548,6 (zit. nach einem Pūrvaśaila-Werk - vgl. MAv 134,1; MAv_L, Le Muséon 11, 323 Anm.2; Pras 548 Anm.2) *avināśam anutpannaṃ dharmadhātusamaṃ jagat.*

147) vgl. Pras 493,10f *sa hi paramārtho ... śāntaḥ pratyātmavedya āryāṇāṃ ...*; BCAP 367,12f

148) MAv 306,19 *mi 'jigs pa ste* (RM) : *ste* [?];
Ts 237b5 zitiert hier als bessere Version die Übersetzung von Nag tsho. Nach dieser wäre anstelle von MAv 306,18f "*rigs kyi bu de bźin gśegs pa rnams byuṅ yaṅ ruṅ ma byuṅ yaṅ ruṅ don dam pa ni ñams pa med pa yin pas* ... - Edler Jüngling, weil die höchste Wirklichkeit unvergänglich ist, mögen die Tathāgatas entstanden oder nicht entstanden sein ..." zu setzen. Diese Version würde nicht nur - worauf Ts 237b5f hinweist - inhaltlich mit der MAv 306,2f zitierten Sūtrenstelle (vgl. Anm.138) übereinstimmen, sondern auch mit RM 105b5 (vgl. Anm.143).

Die einfachere Lösung wäre jedoch eine Textkorrektur anhand von RM.

149) MAv 307,3 *rnam par* (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *rnam bar*

150) d.h.: Nach ihrer Erlösung verweilen sie im nichtfixierten Nirvāṇa (*apratiṣṭhitanirvāṇa*).

151) MAv 307,5 *spyod pa* (P,D,N,S,J,Ts,RM) : *dpyad pa*

152) MAv 307,9 *gaṅ źig* P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *gaṅ nig*

153) MAv 307,15 *rten ciṅ 'brel par* (P,D,N,LVP,S,Ts) : *rten ciṅ 'bril par*

154) MAv 307,15 *gzuṅ bar* (D,J,Ts) : *bzuṅ bar*

155) MAv 307,18 *raṅ bźin* (P,D,N,S,J,Ts) : *raṅ bźid*

156) MAv 307,19 *spyod pa* (P,D,N,S,Ts) : *dpyod pa*

157) MAv 308,3 *la* (P,D,N,S,J,Ts) : *na*

158) MAv 308,6 *slob dpon gyis* (D,J) : *slob dpon gyi*

159) d.i. das nichtgemachte (*akṛtrima*) und von anderen unabhängige (*paranirapekṣa*) Eigenwesen (vgl. J 350a5), das insofern nicht gemacht ist, als es nicht aus einer Ursache entstehen kann (vgl. MK XV,1,2 - Anm.135)

160) MAv 308,8 *gñi ga la* (D) : *gñis la*

161) MAv 308,9 *me ... tsha ba* (D,J,Ts) : *med ... tshaṅ ba*, *me ... tshad pa* (LVP), *med ... tshad ba* (S)

162) das sind die Realisten (*bhāvavādin*, vgl. J 350a7), z.B. die Sarvāstivādin - vgl. AKBh 8,17-20 *svabhāvastu yathākramaṃ*
kharasnehoṣṇateraṇāḥ // (AK I,12d)
kharaḥ pṛthivīdhātuḥ / sneho 'bdhātuḥ / uṣṇatā tejodhātuḥ / īraṇā vāyudhātuḥ

163) Ts 238b6f zitiert für MAv 308,14f als bessere Version die Übersetzung von Nag tsho: *de la 'di ltar mchog tu 'dzin pa ñid med pa'i phyir daṅ / kun rdzobs tu don ji lta ba bźin du bsgrubs pa'i phyir ro* - "weil sie nicht derart (d.i. als seiend) beurteilt werden und weil der Gegenstand der beschränkten Wirklichkeit nach entsprechend erwiesen ist";

Interessant ist auch bTsoṅ kha pas Verweis (Ts 239a1f) auf Dharmadhātustavaḥ v.22:
śūnyatāhārakāḥ sūtrā ye kecid bhāṣitā jinaiḥ / sarvais taiḥ kleśavyāvṛttir naiva dhātuvināśanam - "Welche die

Leerheit lehrenden Sūtren auch immer die Sieger verkündet haben, all diese vernichten die Laster, aber zerstören nicht das Element (der Gegebenheiten)." (Zur Übersetzung vgl. RUEGG, Dharmadhātustava, 466; Text zit. nach loc.cit. Anm.82)

164) MAv 308,16 *chog* (D,N,S,J) : *mchog*

165) vgl. Pras 36,2; 75,12; 175,6 *alaṃ prasaṅgena prakṛtam eva vyākhyāsyāmaḥ*

166) vgl. RUEGG, Théorie, 300 Anm.2;
Diese gegenseitige Leerheit (*itaretaraśūnyatā*) wird jedoch im Laṅkāvatārasūtram ausdrücklich gelehrt:
LAS 75,10ff *itaretaraśūnyatā punar mahāmate katamā yaduta yad yatra nāsti tat tena śūnyam ity ucyate / ... tenocyata itaretaraśūnyateti* - "Mahāmati, was wiederum ist die gegenseitige Leerheit? Dasjenige, bei dem es irgendetwas nicht gibt, wird leer davon genannt. ... Daher heißt sie 'gegenseitige Leerheit'." (vgl. RUEGG, Traité, 127f)

167) Das ist die Erklärung des Begriffes *śūnya*, wie ihn die Sarvāstivādin geben; vgl. AKBh 400,9 *antaryāpārapuruṣarahitatvāc chūnyam*; 400,14 *ātmarahitatvāc chūnyam* (AK_L VII.32f). Es handelt sich dabei um die zweite und dritte Erklärung von *śūnya* als Aspekt der Wahrheit vom Leid (*duḥkhasatya*).
vgl. auch MN II.263,26f *saññam idaṃ atthena vā attaniyena vā ti*.

168) MAv 308,20 *gzuṅ ba* (D,J,Ts) : *bzuṅ ba*

169) Das ist die Erklärung der Yogācārin: Die absolute Natur (*pariniṣpannasvabhāva*) wird als das Fehlen (*rahitatā / śūnyatā*) der Zweiheit von Subjekt (*grāhaka*) und Objekt (*grāhya*) erklärt. - vgl. Siddhi 528f;
vgl. weiters MVT I.46,20-23 *dvasya grāhyasya grāhakasya*

ca ... tasya ca dvayābhāvasya yo bhāva etac chūnyatā-yā lakṣaṇam.

170) MAv 309,5 *daṅ* (P,D,N?,K_P,K_D,K_1,S,S_1,J,Ts,R) : *dad*

171) MAv 309,7 *raṅ bźin med pa ñid* (D,K_P,K_D,K_1,S_1,Ts,R) : *ṅo bo med pa ñid*

172) v.184 zit. SubhS 21,16f *rūpāder niḥsvabhāvatvaṃ bahirdhāśūnyatā matā / ubhayor niḥsvabhāvatvaṃ bahiradhyātmaśūnyatā*

173) ŚS 1407,20-23; PV 195,17-19 *tatra katamā bahirdhāśūnyatā / bāhyā dharmā ucyante* (PV *ye bahirdhādharmās tad yathā*) *rūpa[śabdagandharasasparśa*(PV *-spraṣṭavya*)*-dharmāḥ / tatra rūpaṃ rūpeṇa śūnyam akūṭasthāvināśitām upādāya / [tat kasya hetoḥ] prakṛtir asyaiṣā*

174) MAv 309,10 *źes bya ba* (D,S,R,PV_{tib}) : *śes bya ba*

175) zu dem Terminus im Tib. vgl. Einleitung, 20 Anm.1

176) vgl. ŚS 1408,7-12 *tatra katamādhyātmabahirdhāśūnyatā / ṣaḍādhyātmikāny āyatanāni ime ucyante ādhyātmikabāhyadharmāḥ / tatrādhyātmikā dharmā bāhyadharmaiḥ śūnyā akūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya hetoḥ prakṛtir asyaiṣā / ime bāhyā dharmāḥ ādhyātmikair dharmaiḥ śūnyāḥ akūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya hetoḥ prakṛtir asyaiṣā / iyam ucyate adhyātmabahirdhāśūnyatā*; PV 195,21-196,4 *tatra katamādhyātmabahirdhāśūnyatā / ṣaḍādhyātmikāny āyatanāni ṣaḍbāhyāny āyatanāni / iyam ucyate adhyātmabahirdhāśūnyatā / tatra katame ādhyātmikā dharmā bahirdhādharmaiḥ śūnyāś cakṣuḥśrotraghrāṇajihvākāyamanāṃsi ādhyātmikāni rūpaśabdagandharasasparśadharmaiḥ śūnyāny akūṭasthāvināśitām upādāya / tatra katame bahirdhādharmā ādhyātmikaiḥ dharmaiḥ śūnyāḥ / rūpaśabdagandharasasparśadharmāś cakṣuḥśrotraghrāṇajihvākāyamanobhiḥ śūnyāḥ akūṭasthāvināśitām upādāya /*

iyam ucyate adhyātmabahirdhāśūnyatā;

Die Prajñāpāramitā-Texte erklären diese Art der Leerheit also damit, daß die inneren Gegebenheiten leer bezüglich der äußeren sind und die äußeren leer bezüglich der inneren. Das ist aber genau jene "gegenseitige Leerheit" (*itaretaraśūnyatā*), die Candrakīrti oben (MAv 309,1) abgelehnt hat (vgl. Anm.166).

Offenbar liegt in den Prajñāpāramitā-Sūtren ein "vordogmatisches" Stadium der *śūnyatā*-Lehre vor, die erst im Madhyamaka (?) den gegebenen Ansätzen entsprechend konsequent ausgebaut wird (vgl. auch Traité 2044).

Das zwingt Candrakīrti offenbar zu einer Kürzung und Umdeutung des autorisierenden Zitates. Der hier vorliegende Text des Sūtram ist aber auch verstümmelt (vgl. Anm.177).

177) Der Anfangssatz ist unvollständig und entspricht auch nicht den Texten der ŚS und PV. Zu ergänzen ist wohl: "Die sechs äußeren Bereiche und die sechs inneren Bereiche (*āyatana*) (nennt man) ...".

178) MAv 310,5 *stoṅ ñid* (P,D,N,K_P,K_D,K_1,LVP,S,S_1,J,Ts,R) : *stoṅ ñi*

179) ŚS 1408,12-15; PV 196,5f *tatra katamā śūnyatāśūnyatā / yā [sarva]dharmāṇāṃ śūnyatā tathā śūnyatayā śūnyā śūnyatā* [*akūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya hetoḥ prakṛtir asyaiṣā] / iyam ucyate śūnyatāśūnyatā.*

* fehlt in PV

180) vgl. RUEGG, Théorie, 328ff;
Inhaltlich entspricht dieser Aspekt der Leerheit der zweiten Erklärung der Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*) (MAv 340,5ff - vgl. Anm.499).

181) LSt v.21 (zit. BCAP 359,8f und 415,3f) *sarvasaṃkalpa-*

hānāya śūnyatāmṛtadeśanā / yasya tasyām api grāhas tvayāsāv avasāditaḥ;
R 254,1 zitiert dazu Ghanavyūha 54b8f *stoṅ pa ñid kyi lta thos kyaṅ / la la'i lta ba ma źig na / gsor mi ruṅ ba'i lta can te / sman pas bor ba'i nad pa bźin* - "Selbst wenn man die Lehre (*darśana*) von der Leerheit gehört hat, ist man mit einer unheilbaren Anschauung (*darśana*) versehen, wie ein Kranker, der vom Arzt verlassen ist, wenn (dabei) eine bestimmt Anschauung (nämlich die Anschauung von der Leerheit als Realität) nicht vernichtet ist."
vgl. auch MK XIII,8 (zit MAv 119,6ff) *śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ / yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire* - "Die Sieger haben die Leerheit als das Gegenmittel für alle Ansichten erklärt; die aber, die die Ansicht der Leerheit vertreten, die haben sie als unheilbar erklärt." (zur Übersetzung vgl. MAv_L, Le Muséon 10, 312; SCHAYER, Ausgewählte Kapitel, 37)

182) MAv 310,12 *kun rtog* (D,N,S,J,Ts,R,LSt) : *kun rtogs*

183) vgl. etwa HEILER, 22f

184) MAv 311,6 *bcu char* (D,K_D,S_1,R) : *bcu car*

185) d.h.: um das Festhalten an den Richtungen als groß zu beseitigen, soferne sie als Eigenwesen wirklich sind (*svabhāvasiddha*) - vgl. Ts 240a3; R 254,5

186) ŚS 1408,15; PV 196,7 *tatra katamā mahāśūnyatā / pūrvā dik pūrvayā diśā śūnyā ...*

187) MAv 311,13 *'dzin pa de dag gi 'dzin pa* (P,D,N,S) : *'dzin pa*

188) Nach Traité 2071f dient dieser Aspekt der Leerheit weiters dazu, die Fehler zu beseitigen, die sich bei der Betrachtung der Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*) er-

geben können, nämlich die Welt für begrenzt oder unbegrenzt zu halten.

189) vgl. etwa FRAUWALLNER, II,121

190) MAv 311,19 *mya ṅan 'das dṅos* (P,D,N,K_1,LVP,S,J,Ts,R) : *myaṅ 'das dṅos po'i*;
zur hier gemeinten Lehre der Sarvāstivādin vgl. AK I,6ab + AKBh; Traité 2073

191) vgl. MK XXV,5 (zit. R 255,2) *bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet / nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kvacana kaścana* - "Wenn das Nirvāṇa ein Sein wäre, dann wäre das Nirvāṇa etwas Verursachtes (*saṃskṛtaḥ*). Denn es gibt nirgends ein Sein, das nicht verursacht ist." (Übersetzung von FRAUWALLNER, PhB, 196)

192) PV 196,9f; ŚS 1408,20-22 *tatra katamā paramārthaśūnyatā / paramārtha ucyate nirvāṇam* (ŚS *paramārthā ucyante ye nirvānti*) / *tac ca nirvāṇaṃ* * *nirvāṇena śūnyam akūṭasthāvināśitām upādāya* / ...
* fehlt in PV

193) MAv 312,7 *mya ṅan las 'das pa* (P,D,N,S,J,Ts,R) : *mya ṅan las 'das*

194) MAv 312,12 *de yis* (D,N,K_D,LVP,S,J,Ts,R) : *di yi*

195) ŚS 1409,1-3; PV 196,11f *tatra katamā saṃskṛtaśūnyatā / saṃskṛtam ucyate kāmadhātuḥ rūpadhātuḥ ārūpadhātuḥ / tatra kāmadhātuḥ kāmadhātunā śūnyaḥ* / ...
Traité 2078 gibt neben dieser mahāyanistischen Interpretation auch eine Erklärung, die der alten kanonischen Auffassung von Leerheit entspricht: Die verursachten Gegebenheiten sind leer, weil sie ohne "Ich" (*ātman*) und "Mein" (*ātmīya*) sind, vergänglich und veränderlich. - s. auch loc.cit. Anm.1; vgl. Anm.166 und 167

196) ŚS 1409,5-7; PV 196,14f *tatra katamāsaṃskṛtaśūnyatā / asaṃskṛtam ucyate yasya notpādo na nirodho na sthiter anyathātvam* (PV *na sthitir nānyathātvam*) ... *tac ca asaṃskṛtam asaṃskṛtena śūnyam* ...

197) MAv 313,3 *gaṅ la* (D,N,S,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *gaṅ las*

198) MAv 313,5 *de la 'dus ma byas ni 'dus ma byas kyis stoṅ ste* (D;$ŚS_{tib}$,PV_{tib} *de la de ni* ...) : *de la 'dus ma byas kyis stoṅ ste*

199) vgl. ŚS 1409,9f; PV 196,17 *tatra katamātyantaśūnyatā / yasyānto nopalabhyate tat atyantam / atyantam* atyantena śūnyam* ...

* fehlt in PV

Auch Traité 2085f kennt die Interpretation von *antaḥ* als die beiden Extreme "Dauer" und "Vernichtung" nicht. Er bietet eine Erklärung von *atyantaśūnyatā* als "Absolue vacuité", die sich daraus ergibt, daß in den vorhergehenden Aspekten der Leerheit die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten in einer Weise beschrieben wurde, daß nichts übrig bleibt, das nicht leer wäre.

Jedoch findet sich die von Candrakīrti gebotene Erklärung auch bei Ārya Vimuktisena, AAV 95,21-24 (zit. AAA 95,25-28): *antasyāntena śūnyatvād atītāntatvenātyantaśūnyatayā / anto bhāgaḥ / tatrocchedaśāśvatāntayor madhye na tad asti kiṃcid yena tayor bhāgavyavacchedanimittatvena svabhāvo vyavasthāpyet* - "Weil das Ende als Ende leer ist,* gibt es die Leerheit des Endlosen dadurch, daß (etwas) über das Ende hinausliegt. 'Ende' (bedeutet) Teil; dabei gibt es zwischen den Enden der Vernichtung und der Dauer überhaupt nichts, wodurch ein Eigenwesen (der beiden Enden) als Grund für eine Untersuchung dieser Teile festgelegt werden könnte." (vgl. auch OBERMILLER, Analysis, 133)

* diese Begründung nach AdS 136b3

Wenn man der Überlieferung von Bu ston und Tāranātha Glauben schenkt und Ārya Vimuktisena vor Candrakīrti ansetzt (zur Datierung s. RUEGG, Vimuktisena, 305ff), bedeutet das, daß hier eine ältere Madhyamaka-Umdeutung, möglicherweise auch eine "Madhyamaka-Version" des Sūtram, vorliegt, die von Ārya Vimuktisena übernommen wurde, sei es, daß er ein Vorläufer der Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka Schule war, wie tibetische Doxographen behaupten ('Jam dbyaṅs bźad pa, Guṅ thaṅ dkon mchog - s. op.cit. 307 + Anm.18), sei es, daß er im Sinne von Maitreyanātha (vgl. FRAUWALLNER, PhB, 303) durch Übernahme von Begriffen und Anschauungen der Madhyamaka-Schule diese zu verdrängen suchte.

Nach Ts 240b5f wird diese Art der Leerheit gelehrt, um die "Mitte" als Realität abzulehnen; R 256,1 bezeichnet das Extremlose als mittleren Weg (*dbu ma'i lam*), wohl aber im weitesten Sinne des Wortes und nicht speziell auf die Madhyamaka-Schule bezogen.

Eine andere Tradition findet sich z.B. bei Ratnākaraśanti (Śuddh 124b2) und Jayānanda, wo *atyanta* als *saṃbhogakāyaḥ* bezeichnet wird: J 353a5f *gaṅ la rtag pa daṅ chad pa med pa de ni mtha' las 'das pa ste / loṅs spyoṅ rdzogs pa'i sku yin la / de skad cig ma brgyud pas gnas pa'i phyir rtag pa ma yin la / chad pa ma yin pa'i phyir chad pa'i mtha' las 'das pa'o* - "Was ohne (die Extreme) 'Dauer' und 'Vernichtung' ist, das ist das Endlose, d.h. der *saṃbhogakāyaḥ*; da er als augenblickliche Reihe (*kṣaṇikasaṃtāna*) besteht, ist er nicht ewig, und da er nicht vergänglich ist, ist er ohne das Extrem 'Vernichtung'."

vgl. dazu MBT II, 197,1-7 *tathā hi dānāder upāyasya rūpakāyakṣetraparivārādimahābhogatāphalasaṃpatparigrahād bhagavatāṃ na nirvāṇe 'vasthānam / prajñayā ca sa-*

kalaviparyāsaprahāṇān na saṃsāre 'vasthānaṃ viparyāsa-mūlatvāt saṃsārasya / anayā ca prajñopāyasvarūpayā pratipadā samāropāpavādāntavivarjanena madhyamā prati-pad udbhāvitā - "So aber verweilen die Erhabenen nicht im Nirvāṇa, da sie mittels Hingabe usw. die Frucht der Methode (*upāya*, d.i. die ersten fünf *pāramitā*), die im großen Genießen des *rūpakāyaḥ* (d.i. *nirmāṇakāyaḥ* + *saṃbhogakāyaḥ*), (Buddha)feld, Gefolge usw. besteht, vollkommen ergriffen haben; und da sie durch die Ein-sicht (*prajñā*, die sechste *pāramitā*) alle falschen Vorstellungen wohl aufgegeben haben, verweilen sie nicht im *saṃsāraḥ*, da die falschen Vorstellungen Wurzel des *saṃsāraḥ* sind. Durch den Weg, der in Methode und Einsicht besteht, hält man sich an den mittleren Weg, indem man die Extreme von Bejahung und Verneinung aufgibt."

200) MAv 313,14 *stoṅ ste* (D) : *stoṅ*

201) vgl. MK XI,1cd *saṃsāro 'navarāgro hi nāsyādir nāpi paścimam* - "denn der Kreislauf der Existenzen ist an-fang- und endlos, er hat weder Beginn noch Abschluß"; dazu Pras 218,4f *uktaṃ hi bhagavatā anavarāgro hi bhikṣavo jātijarāmaraṇasaṃsāra iti* (vgl. auch loc.cit. Anm.3); sowie Pras 221,5-224,4

202) d.i. der *saṃsāraḥ* - vgl. Pras 424,13

203) Traité 2094ff nennt diese Art der Leerheit nur 'Leer-heit des Anfanglosen' (*anāgraśūnyatā*, "vacuité des dharma sans commencement").

204) PV 196,19-21 *tatra katamānavarāgraśūnyatā / yasya naivāgraṃ nāvaram upalabhyate / tasya madhyābhāvaḥ / yasya ca nādir na madhyaṃ nāvaram upalabhyate tasya nāgatir na gatiḥ / ādimadhyāvasānāny api ādimadhyāva-sānaiḥ śūnyāny akūṭasthāvināśitām upādāya;*

vgl. ŚS 1409,11-14 *tatra katamānavarāgraśūnyatā / yasyāvaraṃ nopalabhyate / nāgraṃ tasyāgatir nopalabhyate na gatiḥ / anavarāgram anavarāgreṇa śūnyam akūṭasthāvināśitām upādāya.*

205) MAv 314,3 *de la thog ma* (D,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *thog ma*

206) MAv 314,3 *stoṅ pa ñid* (D,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *ñid*

207) MAv 314,12 *gtoṅ pa* (K_P,K_D,LVP,S_1,Ts,R) : *stoṅ pa*

208) MAv 314,13 *dor med* (K_P,K_D,LVP,S,Ts) : *'bor med, bor med* (K_1)

209) Traité 2105ff faßt diese Art der Leerheit als 'Leerheit des Verstreuten' auf (*avakāraśūnyatā*, "vacuité des dharma dispersés"); vgl. loc.cit. Anm.2

210) PV 196,22-197,1 *tatra katamānavakāraśūnyatā / ... / avakāraṃ nāma vi(: avi)kiraṇaṃ* choraṇam utsargaḥ / anavakāro 'navakāreṇa śūnyo ...;*
vgl. ŚS 1409,15f *tatra katamānavakāraśūnyatā / yatra na kasyacid dharmasya choraṇam asti anavakāro 'navakāreṇa śūnyo ...*

* *'thor ba* ist die gebräuchliche Entsprechung für *vikiraṇa*, Ausstreuung (L.Ch.; DPPL); zu der Konjektur s. auch DPPL s.v.;
AAV 95,26; AAA 96,2 lesen *avakiraṇa*

Das Unveräußerliche (*anavakāra*) ist nach J 354a1f, Ts 241a2, Śuddh 124b3 das Mahāyāna; nach R 256,6 die Vollkommenheiten (*pāramitā*); nach Bṛ 67b5 das Nirvāṇa ohne Rest (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*) - vgl. OBERMILLER, Analysis, 134 Anm.4

211) d.i. die Hörer (*śrāvaka*) - vgl. J 354a4

212) R 257,3 erklärt: ... *ñan thos la sogs pa'i śes pa daṅ mthoṅ bas ma mdzad pa* ... - "... weil es nicht durch Wissen (*jñāna*) und Anschauung (*darśana*) von Hörern usw. gemacht ist ..."; vgl. den Abschnitt über die Leerheit

des Eigenen Seins (*svabhāvaśūnyatā*), MAv 339,11ff (101 + Anm.491), sowie MAv 306,4ff (69f + Anm.139)

213) MAv 315,6 *'dus byas* (D,K_P,K_D,K_1,S_1,Ts,R) : *'dul byas*

214) vgl. ŚS 1409,18f; PV 197,3f *tatra katamā prakṛtiśūnyatā yā sarvadharmāṇāṃ prakṛtiḥ saṃskṛtānāṃ vāsaṃskṛtānāṃ vā sā* na śrāvakaiḥ kṛtā na pratyekabuddhaiḥ na bodhisattvair ...*

* fehlt in PV

215) Diese Termini kommen im Sūtram nicht vor; vgl. Anm.214

216) Gemeint sind hier das sechste und siebente Glied des *pratītyasamutpāda*: Aufgrund der Berührung der sechs Sinnesorgane mit ihren Objekten entsteht Empfindung.

217) Zur Begründung für die vier verschiedenen Klassifizierungen der Gegebenheiten vgl. J 354b2-5.

218) ŚS 1409,22, 1410,1,7f; PV 197,6,8 *tatra katamā sarvadharmaśūnyatā / sarvadharmā ucyante / ... saṃskṛtā dharmā asaṃskṛtā dharmāḥ / ...*

219) MAv 316,6 *mig gi 'dus te reg pa nas yid kyi 'dus te reg pa źes bya ba'i bar ro* (D) : *mig gi 'dus te reg* (S *rig*) *pa śes* (P,N,S *źes*) *bya ba'i bar ro*

220) vgl. ŚS 1410,1-9; PV 197,6-9 *rūpaṃ vedanā saṃjñā saṃskārā vijñānaṃ / cakṣuḥ śrotro ghrāṇaṃ jihvā kāyo manaḥ / rūpaṃ śabdo gandho rasaḥ sparśo dharmāḥ / cakṣurvijñānaṃ śrotravijñānaṃ ghrāṇavijñānaṃ jihvāvijñānaṃ kāyavijñānaṃ manovijñānaṃ / cakṣuḥsaṃsparśaḥ śrotrasaṃsparśo ghrāṇasaṃsparśo jihvāsaṃsparśaḥ kāyasaṃsparśo manaḥsaṃsparśaḥ / cakṣuḥsaṃsparśajā vedanā śrotrasaṃsparśajā vedanā ghrāṇasaṃsparśajā vedanā jihvāsaṃsparśajā vedanā manaḥsaṃsparśajā vedanā * / [rūpiṇo dharmāḥ / arūpiṇo dharmāḥ / saṃskṛtā dharmā asaṃskṛtā dharmāḥ / ime ucyante sarvadharmāḥ /] **sarvadharmāḥ sarvadharmaiḥ śūnyāḥ** ...*

* PV *cakṣuḥsaṃsparśpratyayavedanā ... manaḥsaṃsparśapratyatyavedanā*

** - ** PV *tatra dharmā dharmaiḥ śūnyāḥ*

221) Im folgenden werden die Charakteristika der Gegebenheiten besprochen. Diese lassen sich nach Ts 241b7-244a7 gemäß ihrer Stellung innerhalb des Heilsweges in drei Gruppen einteilen:

a) Gegebenheiten der Grundlage (*gźi*, *āśraya / ādhāra*) (vv.202-204) sind die Gruppen (*skandha*), die Bereiche (*āyatana*) und das Abhängige Entstehen (*pratītyasamutpāda*),

b) Gegebenheiten des Weges (*lam*, *mārga*) (vv.205-209) sind die Vollkommenheiten (*pāramitā*), die Versenkungsstufen (*dhyāna*), die Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*), die Sammlungen (*samāpatti*), die zur Erleuchtung verhelfenden Gegebenheiten (*bodhipākṣikadharma*), die Tore zur Befreiung (*vimokṣamukha*) und die Befreiungen (*vimokṣa*),

c) Gegebenheiten der Frucht (*'bras bu*, *phala*) (vv.210-214) sind die Kräfte (*bala*), die Überzeugungen (*vaiśāradya*), die analytischen Wissen (*pratisamvid*), die Großen Unermeßlichkeiten (*mahāpramāṇa*), die Besonderen Buddha-Eigenschaften (*āveṇikabuddhadharma*) und das Wissen des Wissens um alle Erscheinungsformen (*sarvākārajñatājñānam*);

Zu den Charakteristika der Gegebenheiten vgl. auch AK_L II.222ff.

222) MAv 316,19 *phuṅ po* ($P,D,N,K_P,K_D,K_1,S,J,R,ŚS_{tib}$) : *phuṅ po'i*

223) Dieser Abschnitt folgt ŚS. Soweit mir bekannt, sprechen die anderen Prajñāpāramitā-Texte in diesem Zusammenhang nicht davon, daß den Gruppen das Charakteristikum des Leides zukommt und den Elementen (*dhātu*) jenes einer Giftschlange;

vgl. ŚS 1410,11-13 *rūpalakṣaṇaṃ rūpam anupalambhanāma-lakṣaṇā vedanā / udgrahaṇalakṣaṇā saṃjñā / abhijñāsaṃskāralakṣaṇāḥ saṃskārāḥ / vijñānalakṣaṇaṃ vijñānaṃ / duḥkhalakṣaṇāḥ skandhāḥ / āśīviṣalakṣaṇā dhatavaḥ*;

zu vv.202,203ab vgl. auch PV 197,10f *rūpaṇalakṣaṇaṃ rūpam / anubhāvalakṣaṇā vedanā / udgrahaṇalakṣaṇā saṃjñā / abhisaṃskāralakṣaṇāḥ saṃskārāḥ / vijānanalakṣaṇaṃ vijñānaṃ*;

Pras 343,9 *rūpaṇānubhavanimittodgrahaṇābhisaṃskaraṇa-viṣayaprativijñaptilakṣaṇāḥ pañca skandhāḥ*;

zu vv.202ab,203ab Pras 60,5f, loc.cit. Anm.5;

zu v.202a Pras 456,9, Ak_L I,24f;

zu v.202b Pras 554,7-10, AK I,14c/;

zu v.202c AK I,14/cd, AK_L I,28 Anm.1;

zu v.202d AK I,15ab/, AK_L I,28f;

zu v.203ab AK I,16a;

zu v.203c AK I,8

224) vgl. ŚS 1410,13f *āya(: āpa)dvāralakṣaṇāny āyatanāni*; AK I,20ab; AKBh 13,16;

Gemeint sind in diesem Fall nur die sechs inneren Bereiche (*adhyātmāyatana*), d.h. die Sinnesfakultäten. vgl. Pras 552,9f *duḥkhotpattyāyatvād āyadvārabhāvena** *darśaṇaśravaṇaghrāṇarasasparśamanākhyaṃ ṣaḍāyatanaṃ nāmarūpahetukam upajāyate* - "Verursacht durch Name und Form entstehen die sechs Bereiche, nämlich Sehen, Hören, Schmecken, Berühren und Denken, als Ankunftstore, da (durch sie) das entstehende Leid ankommt."; dazu MAY 260 + Anm.938

* Text nach DE JONG, Textcritical Notes, 248; vgl. auch Pras 552 Anm.9

225) ŚS 1410,14 *sāmagrīlakṣaṇaḥ pratītyasamutpādaḥ*

226) MAv 317,9 *'du 'phrod kyis* (D,J,Ts) : *'du 'phrod kyi*

227) nach Ts 242a6

228) zu den Vollkommenheiten vgl. etwa Traité 650ff, 1960ff

229) Die von Candrakīrti größtenteils wörtlich zitierte Śatasāhasrikā-Stelle nennt hier (ŚS 1410,15) *anudvāha* (Zölibat) als Charakteristikum der Vollkommenheit der Sittlichkeit. Aus folgenden Gründen möchte ich jedoch eine Verbesserung zu *anuddāha* vorschlagen:

Sexuelle Enthaltsamkeit ist lediglich ein Aspekt der Sittlichkeit und wohl nicht als allgemeines Charakteristikum geeignet. Śikṣ 187,7 hingegen erklärt in einem Zitat aus dem Sāgaramati-Sūtram *śīlapāramitā* als die Fähigkeit, Schmerzen zu ertragen: ... *vedanābhiś ca na saṃhriyate* ... - "... und an den Schmerzen geht man nicht zugrunde ..." (Übersetzung von EIMER, Skizzen, 111); Traité 1961 nennt sie "la racine des félicités (*sukhamūla*)" und Traité 2125 nennt als ihr Charakteristikum "l'absence de repentir (*akaukṛtya*)".

In dieselbe Richtung deutet auch der tibetische Ausdruck *gduṅ med*, da *gduṅ ba* als Übersetzung von *tap-* oder *dah-* (brennen, peinigen) belegt ist (vgl. L.Ch.; MVy 3103, 6536; Pras 269,10, 377,8, 557,10; BCA IX,167a, VII,10a, VIII,7c; u.a.).

Das Charakteristikum der *śīlapāramitā* ist somit das Fehlen der Peinigung durch die Befleckungen (*kleśa*) - vgl. J 355b5 ... *ṅan 'gror gduṅ ba med pas so*; R 259,1f *ñon moṅs pas gduṅ med pa* ...; Ts 242a7 ... *ñon moṅs kyi gduṅ ba las de med ba'i bsil ba thob pa'o*.

230) Die Lesart von ŚS 1410,16, *anavamadya* (nicht berauscht), ergibt hier keinen Sinn. $ŚS_{tib}$ 325b4 nennt als Charakteristikum der Vollkommenheit der Energie *thub pa med pa*, was als Übersetzung von *anavamṛdya* (unzerreibbar, unzerstörbar) belegt ist (L.Ch.; DPPL). Für diese Lesart würde auch die Definition von Traité 946, *kāyikacaitasikāsraṃsanatā* (körperliche und geistige Unnachgiebig-

keit), sprechen.

kha na ma tho ba med pa hingegen ist die Übersetzung von *niravadya* oder *anavadya* (untadelig) (MVy 799, 7238).

231) vgl. ŚS 1410,14-16 *parityāgalakṣaṇā dānapāramitāḥ / anudvāhalakṣaṇā* śīlapāramitā / akopanālakṣaṇā kṣāntipāramitāḥ / anavamadyalakṣaṇā** vīryapāramitā*

* s. Anm.229; ** s. Anm.230

232) vgl. BCA VII,2a *kiṃ vīryaṃ kuśalotsāhaḥ ...*; Traité 2125 "l'effort (*abhyutsāha*)"

233) ŚS 1410,16f *saṃgrahanlakṣaṇā dhyānapāramitā*

234) ŚS 1410,17 *asaṅgalakṣaṇā prajñāpāramitā*; vgl. MSA XVI, 30-35, wo stereotyp von allen Vollkommenheiten ausgesagt wird, daß sie auf siebenfache Weise nicht verhaftet sind (*na saktam*).

235) vgl. dazu etwa ŚS 1443,13-1444,3; AK_L VIII,127ff; AVin 562; FRAUWALLNER, I.167f

236) vgl. dazu etwa ŚS 1444,3-16; Traité 1239ff; AK_L VIII, 196ff; MSaṃ II.52*; FRAUWALLNER, I.175; HEILER, 27f; SCHLINGLOFF, II.92ff; MAv 55,14-56,1 (MAv_L, Le Muséon 8, 301 + Anm.4)

237) vgl. dazu etwa ŚS 1444,17-1445,17; Traité 1274ff; AK_L VIII,133ff; FRAUWALLNER, I.175f; HEILER, 27f; LINDQUIST, 85ff

238) MAv 318,8 *mi 'khrugs* (D,K_P,K_1,LVP,S_1,J,Ts,R) : *mi 'khrug*

239) ŚS 1410,17f *akopanālakṣaṇāni catvāri dhyānāni catvāry apramāṇāni catasra ārūpyasamāpattayaḥ*

240) vgl. dazu etwa ŚS 1427ff; PV 203ff; Traité 1119ff; MAv 64ff (MAv_L, Le Muséon 8, 308ff)

241) ŚS 1410,19 *nairyānikalakṣaṇāḥ saptatriṃśadbodhipakṣādharmāḥ*

242) vgl. Pras 148,5 *yadi nairyāniko bhavati tasya nairyāṇikatā*

243) MAv 53ff (MAv_L, Le Muséon 8, 300ff)

244) vgl. ŚS 1410,19f *viviktalakṣaṇaṃ śūnyatāvimokṣamukhaṃ*

245) zu den drei Toren zur Befreiung vgl. AK_L VIII,187 + Anm.2

246) MAv 319,16 209 (LVP) : 219

247) vgl. ŚS 1410,20f *śāntalakṣaṇam ānimittavimokṣamukhaṃ / duḥkhāmohalakṣaṇam apraṇihitavimokṣamukhaṃ*;
$ŚS_{tib}$,Śa 325b6 nennt als Charakteristikum der Unbegehrtheit als Tor zur Befreiung (*apraṇihitavimokṣamukha*) 'Entfernen des Leides' (*duḥkhāpaha, sdug bsṅal sel ba*):

248) MAv 319,7f *mtshan ma ma dmigs pa'i sgo nas* (D,Ts,R) : *mtshan ma* [*ma*] *dmigs pa'i sgo nas, mtshan ma dmigs pa'i sgo nas* (P,N,S)

249) Im Rahmen der beschränkten Wirklichkeit bestehen die verursachenden Daseinsfaktoren (*saṃskāra*) wesentlich aus Leid, und zwar im Sinne des dreifachen Leides. Diese Leidhaftigkeit beruht aber auf Verblendung, denn der absoluten Wirklichkeit nach - man erkennt sie mittels Einsicht - sind die verursachenden Daseinsfaktoren wesenlos (vgl. J 356b1f).

Leid und Fehlen von Verblendung sind also insofern Charakteristikum der Unbegehrtheit, als beide Motiv dafür sind, die Daseinsfaktoren nicht zu begehren.

Zu den drei Arten des Leides vgl. SCHMITHAUSEN, Dreifache Leidhaftigkeit.

250) vgl. dazu etwa AK_L VIII,203ff; Traité 1281ff; J 356b4-358b2; FRAUWALLNER, I.177; Begriffsreihen I,92ff; Begriffsreihen II,193ff; MSaṃ II.52*; SphA VIII.1175,14ff; MVy 1510-1518; DN II.70,28-71,17

251) ŚS 1410,21 *vimocanālakṣaṇā vimokṣāḥ*

252) MAv 319,18 *gzugs med par* (P,N,LVP,S) : *gzugs med bar*

253) weil die Wahrnehmung des Schönen nur auf der vierten Versenkungsstufe geübt wird - vgl. Traité 1290; AK VIII,32d

254) Nach der Pāli-Tradition besteht die dritte Befreiung in der Hinwendung auf das Schöne: *subhan' t' eva adhimutto hoti* (DN II.71,1 u.a.);
die Sanskrit-Tradition spricht größtenteils vom Sich-Vergegenwärtigen des Schönen als Befreiung: *śubhaṃ vimokṣaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharaty ayaṃ tṛtīyo vimokṣaḥ* (MVy 1513; Traité 1282; Begriffsreihen II, 193; Begriffsreihen I, 93; SphA VIII.1175,16f).
ŚS 1445,6 hingegen spricht von der Hinwendung auf die Leerheit (*śūnyatāyādhimukto*); hierbei dürfte es sich aber um einen Überlieferungsfehler handeln - vgl. $ŚS_{tib}$, Sa 11a5 *bsaṅ bar mos pa* (*śubhādhimukta*).
Zum Vergleich mit der vierten Versenkungsstufe vgl. AKBh 455,11,13 *śubho vimokṣaś ca turdhyāne / ... so 'py alobhasvabhāvo natva śubhāsvabhāvaḥ / śubhākāratvāt.*

255) MAv 54,20-55,13 (MAv_L, Le Muséon 8, 301 + Anm.3)

256) vgl. AKBh 456,1f *saṃjñāveditavaimukhyāt sarvasaṃskṛtād vā* - "weil sie sich abwenden von Bewußtsein und Empfindung oder von allem Verursachten" (dazu AK_L VIII,207 + Anm.3); Traité 1290

257) vgl. ŚS 1445,3-16 *tatra katame 'ṣṭau vimokṣāḥ / rūparūpāṇi paśyaty ayaṃ prathamo vimokṣaḥ / adhyātmam arūpasaṃjñī* (: *adhyātma rūpasaṃjñī*)* *bahirdhārūpāṇi paśyaty ayaṃ dvitīyo vimokṣaḥ / śūnyatāyā adhimukto*** *bhavaty ayaṃ tṛtīyo vimokṣaḥ / sa sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikramāt pratighasaṃjñānām astaṅgamān nā*(: *-āt*

*vā)***nātvasaṃjñānām amanasikārād anantam ākāśam ity ākāśānantyāyatanam upasampadya viharati / ayaṃ caturtho vimokṣaḥ / sa sarvaśa ākāśānantyāyatanasamatikramād anantaṃ vijñānam iti vijñānānantyāyatanam upasampadya viharati / ayaṃ pañcamo vimokṣaḥ / sa sarvaśo vijñānā-nantyāyatanasamatikramān nāsti kiñcid ity akiñcanyāya-tanam upasampadya viharati / ayaṃ ṣaṣṭho vimokṣaḥ / sa sarvaśa ākiñcanyāyatanasamatikramān naivasaṃjñānāsaṃ-jñāyatanam upasampadya viharati / ayaṃ saptamo vimokṣaḥ / sa sarvaśo naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanasamatikramāt saṃ-jñāvedita(: -vedayita)nirodham upasampadya viharati / ayam aṣṭamo vimokṣaḥ.*

* vgl. MVy 1512; Traité 1282; $\acute{S}S_{tib}$, Sa 11a4f *naṅ gzugs med pa'i 'du śes daṅ ldan pas ...*;
derselbe Überlieferungsfehler findet sich auch in D: *naṅ gzugs su 'du śes pas ...*
** vgl. Anm.254; *** vgl. MVy 1514; Traité 1282

258) vgl. AKBh 456,2 *samāpattyāvaraṇavimokṣaṇād vimokṣa ity apare*; dazu AK_L VIII,207 + Anm.4 und 5

259) MAv 320,12 210 (LVP) : 211

260) vgl. dazu etwa MVy 119-129; ŚS 1446,16-1448,5; PV 210, 11-13; Traité 1505ff; AKBh 411,12-413,17 (AK_L VII,67ff); WALDSCHMIDT, Daśabala; MSaṃ II. 59*

261) vgl. ŚS 1410,21f *suniścita(: sunicita)lakṣaṇāni balāni*; die Verbesserung stützt sich auf MAv 320,6 *gtan la 'bebs pa* und $\acute{S}S_{tib}$, Śa 325b6 *śin tu rtogs pa* - vgl. MVy 6464

262) MAv XII,19ff (369ff)

263) MAv 320,8 *rig par bya ste* P,D,N,S) : *rig par bya ba ste*

264) vgl. AKBh 412,19 *yasmād asya sarvatra jñeye jñānam-avyāhataṃ vartate tasmād balam*; Traité 1527

265) vgl. ŚS 1410,22 *supratiṣṭhitalakṣaṇāni vaiśāradyāni*; Die Bezeichnung der *vaiśāradyāni* als "beschützend"

(*skyob pa, trāṇa*) ist mir an anderer Stelle nicht bekannt.

266) MAv 320,13 *ṅa yaṅ dag par* (D;$ŚS_{tib}$,PV_{tib} *bdag gis yaṅ dag par*) : *yaṅ dag par*

267) MAv 320,13 *rdzogs par* (P,D,N,S,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *rjogs par*

268) MAv 320,25 *rdzogs par* (P,D,N,LVP,S,J) : *rdzogs bar*; *saṅs ma rgyas so* (D,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *saṅs rgyas so* - derselbe Überlieferungsfehler findet sich auch PV 211,2: *abhisaṃbuddhā* anstatt von *anabhisaṃbuddhā*

269) MAv 320,14 *kye ma* (P,D,N,LVP,S,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *kyi ma*

270) MAv 320,18 *kye ma* (D,N,LVP,S,J) : *skye ma*

271) MAv 320,19 *'di rnams* (N,LVP,S,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *'di, de rnams* (D)

272) Die dem "usw." entsprechenden Satzteile sind in runden Klammern eingefügt.

273) MAv 321,2 *med do* (D) : *med de*

274) MAv 321,2 *mi 'gyur ba* 〈*źes bya ba*〉 : *mi 'gyur ba*

275) Der Genitiv (*lam 'phags pa'i ...*, MAv 321,3) und der Plural (*de dag la*, MAv 321,5) sind problematisch. Sie sind zwar in den tibetischen Übersetzungen der Prajñāpāramitā-Sūtren belegt ($ŚS_{tib}$, Sa 14a2; PV_{tib}, Ñi 248a6), doch vernachlässige ich sie in der Übersetzung, da die gut belegte Sanskrit-Formel in keinem der verglichenen Texte (s. Anm.276) einen Anhaltspunkt für sie bietet, obwohl die Texte untereinander verschiedene Abweichungen aufweisen.

276) vgl. die Textkonstituierung von LAMOTTE, Traité 1568: 1. *Samyaksaṃbuddhasya vata me pratijānataḥ, ime dharmā anabhisaṃbuddhā iti, atra vata me śramaṇo vā brāhmaṇo vā devo vā Māro vā Brahmā vā kaścid vā punar loke saha*

dharmeṇa codayed iti, nimittam etan na samanupaśyāmi. idam atra nimittam asamanupaśyan kṣemaprāpto 'bhaya-prāpto vaiśāradyaprāpto viharāmi, udāram ārṣabhaṃ (var. *ārṣaṃ*) *sthānaṃ pratijānāmi parṣadi samyak siṃhanādaṃ nadāmi brāhmaṃ cakraṃ pravartayāmy apravartitaṃ* (var. *apravartanīyaṃ*) *śramaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā Māreṇa vā Brahmaṇā vā kenacid vā punar loke saha dharmeṇa.*

2. *Kṣīṇāsravasya vata me pratijānataḥ, ime āsravā aparikṣīṇā iti, atra vata me ... na samanupaśyāmi. idam atra nimittam ... saha dharmeṇa.*

3. *Ye khalu punar ime mayā āntarāyikā dharmā ākhyātās tān pratiṣevamāṇasya nālam antarāyāyeti, atra me ... na samanupaśyāmi. idam atra nimittam ... saha dharmeṇa.*

4. *Yā mayā pratipad* (var. *yo vā punar mayā śrāvakānāṃ mārga*) *ākhyātā āryā nairyāṇikī niryati tatkarasya samyagduḥkhakṣayāya [duḥkhasyāntariyāyai] sa na niryāsyatīty atra me ... na samanupaśyāmi. idam atra nimittam ... saha dharmeṇa.*;

weiters ŚS 1448,7-1449,16; PV 211,1-3; AVin 578f; AVinS 271-274; SphA 1090,23-1091,18 (zit. nach Ekottarasūtram - vgl. AK_L VII, 74 Anm.7);

für weitere Stellenverweise s. Traité 1567, 1569; AVinS 271 Anm.1; MSaṃ II, 59*

277) MAv 321,9 *so so* (P,D,N,K_1,LVP,S,J,Ts,R) : *so sor*; zu den analytischen Wissen vgl. etwa MVy 197-200; ŚS 1449,18-21; PV 211,15f; J 359b6; R 262,6; Ts 243b2f; Traité 1614ff; AKBh 418,8-420,4 (AK_L VII, 90ff); AVinS 275-278; MSaṃ II, 53*f

278) vgl. ŚS 1410,22f *anācchedyalakṣaṇāḥ pratisamvidaḥ*

279) MAv 321,11 *so so* (P,D,N,S) : *so so[r]*;
rig pa rnams (D) : *rig pa*

280) MAv 348,12-349,9

281) vgl. ŚS 1411,1 *hitopasaṃhāralakṣaṇā mahāmaitrī*

282) vgl. ŚS 1411,2 *trāṇalakṣaṇā mahākaruṇā*

283) MAv 321,20 *mtshan ñid* (P,D,N,S,J) : *mtshaṅ ñid*

284) vgl. ŚS 1411,2 *prāmodyalakṣaṇā mahāmuditā*

285) vgl. ŚS 1411,2f *asaṃkīrṇalakṣaṇā mahopekṣā*

286) vgl. ŚS 1411,3 *asaṃhāryalakṣaṇā aṣṭādaśāveṇikā buddhadharmāḥ*

287) zu der folgenden Liste vgl. MVy 136-153; ŚS 1449,22-1450,15; PV 211,17-212,6; MSABh (187),20-(188),2; SphA VII.1083,10-16 (AK_L VII, 66 Anm.4); Traité 1625ff; RGV 93f; MV I.160,8ff; AVin 579f; MSaṃ II, 61*;

Das vorliegende Zitat entspricht der Liste von MVy; PV gibt lediglich die Eigenschaften 4 und 5 in umgekehrter Reihenfolge. Die übrigen Texte weisen neben den angegebenen Varianten (s. Anm.290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299) kleinere oder größere (vor allem MV und SphA) Abweichungen in der Reihenfolge auf. RGV nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als die 18 Eigenschaften in nur drei Versen dargestellt und z.T. in weiteren zwei Versen erläutert sind, wodurch die Darstellung oft zusammenfassend und kürzend ausfällt. Auf Abweichungen dieser Art gehe ich im folgenden nicht ein.

Nach R 264,5ff sind die 18 Besonderen Buddha-Eigenschaften in vier Gruppen einzuteilen:

1. Verhalten (*spyod pa*, *cāra*) umfaßt die Eigenschaften 1-6,
2. Erkennen (*rtogs pa*, *adhigama*) umfaßt die Eigenschaften 7-12,
3. Tat (*phrin las*, *karma*) umfaßt die Eigenschaften 13-15,
4. Wissen (*ye śes*, *jñāna*) umfaßt die Eigenschaften 16-18.

Dieselbe Einteilung findet sich auch MSABh (187),18f, nur ist dort die Gruppe "Wissen" vor der Gruppe "Tat" genannt.

288) MAv 322,14 *saṅs rgyas pa* P,D,N,LVP,S,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *saṅs rgyus pa*

289) vgl. Pras 366,1f = 539,3f; BCAP 419,7f (zit. nach Ārya-tathāgataguhyaśtram - vgl. Pras 366 Anm.1) *yām ca śāntamate rātriṃ tathāgato 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddho yāṃ ca rātrim anupādāya* (Pras 366,1 *upādāya*) *parinirvāsyati* ...

290) MV I.160,13f *nāsti khalitam*

291) PV 211,20 *nāsti cavitam*; ŚS 1450,5 *nāsti caritam*

292) SphA VII.1083,11 *nāsti dravatā* (*dravatā*, Unbeständigkeit [?], ist dabei als *krīḍābhiprāyatā*, Verspieltheit, erklärt - loc.cit. 17); vgl. AK_L VII, 66 Anm.4; ŚS 1450,6 *nāsti muṣitasmṛtirnā*; MSABh (187),21 *nāsti muṣitā smṛtiḥ*

293) SphA VII.1083,11f *nāsty avyākṛtaṃ manaḥ*

294) d.h. er ist sich der Nicht-Pluralität bewußt

295) fehlt in RGV, AVin, Traité

296) SphA VII.1083,16 *nāsti vimuktijñānadarśanahāṇiḥ*; ŚS 1450,9f; RGV 93,7; AVin 579; Traité 1629 fügen *nāsti vimuktijñānadarśana(pari)hāṇiḥ* nach *nāsti vimukti(pari)-hāṇiḥ* ein. Während es in RGV, AVin und Traité für das ausgefallene *nāsti samādhi(pari)hāṇiḥ* (s. Anm.295) in die Liste aufgenommen ist, ergeben sich in ŚS 19 (!) Besondere Buddha-Eigenschaften.

297) SphA VII.1083,13f nennt für die drei Arten der Werke nur *jñānānuparivartti*; RGV nennt nur *jñānapurvaṃgama*.

298) Bezüglich dieses Terminus ist die Überlieferung unein-

heitlich: *jñānadarśanam* (ŚS 1450,13f; MVy 151-153; MV I.160,9f; SphA VII.1083,12f; AVin 579f); *jñānaṃ darśanam* (ŚS 1450,12; PV 212,4; Traité 1627); *jñānam* (MSABh (187),25; RGV 93,8);

Traité 1657 begründet die Notwendigkeit, *jñānam* und *darśanam* zu nennen, aus den drei Arten der Einsicht (*prajñā*). Die erste umfaßt nur *jñānam*, die zweite nur *darśanam*, die dritte umfaßt beides. Nach dieser Erklärung ergibt sich die Übersetzung "savoir et vision". Meine Übersetzung "Wissensanschauung" hingegen stützt sich auf J 362a2 und Ts 244a2f, wo *ye śes gzigs pa* als *ye śes kyi gzigs pa* wiedergegeben wird.
Beide Varianten stellen wohl ein Synonym für *prajñā* dar (vgl. AK_L VIII, 193 Anm.2).

299) SphA VII.1083,12f *nāsty atīteṣu pratihataṃ jñānadarśanam nāsty anāgateṣu pratihataṃ jñānadarśanam nāsti pratyutpanneṣu pratihataṃ jñānadarśanam*;
MV I.160,8ff *atīte aṃśe tathāgatasya apratihataṃ jñānadarśanaṃ / anāgate aṃśe apratihataṃ jñānadarśanaṃ / pratyutpanne aṃśe apratihataṃ jñānadarśanaṃ*;
RGV 93,8 *trayadhvajñānamanāvṛtam*;
PV 212,4ff *atīte 'dhvany apratihatam asaṅga⟨ṃ⟩ jñānaṃ darśanañ ca / anāgate ... / pratyutpanne ... pravartate*;
ŚS 1450,12ff *atīte 'dhvany apratikṛtam asaṅgaṃ jñānaṃ darśanaṃ pravartate / anāgate 'dhvany apratihatam asaṃjñānadarśanaṃ pravartate / pratyutpanne 'dhvany apratihatam asaṃjñānadarśanaṃ pravartate.*

300) Bei der geläufigen Übersetzung *śak-*, fähig sein, für *thub pa* ist der Ausdruck *thub par mi nus pa* nicht zu erklären. Im Samantabhadracaryāpranidhānarājasūtram ist *thub* jedoch auch für *dhṛṣ-*, angreifen, belegt (vgl. L.Ch.)

301) Dieses Sūtram ist einer der autoritativen Texte der Tathāgatagarbha-Tradition. Im tibetischen Kanon (P 814) ist es als Tathāgatamahākaruṇānirdeśaḥ (De bźin gśegs pa'i sñiṅ rje chen po ṅes par bstan ba) überliefert. RUEGG spricht von einer Inklusion des Dharaṇīśvararājaparipṛcchā-Sūtram im Tathāgatamahākaruṇānirdeśa-Sūtram. Nach Bu ston, Chos 'byuṅ, 929,7 scheint es jedoch klar zu sein, daß es sich um zwei Namen für denselben Text handelt. - vgl. RUEGG, Théorie, 35 Anm.3 + Index; RUEGG, Traité, 7 Anm.4 + Index; OBERMILLER, Sublime Science, 91 Anm.2, 115ff, 115 Anm.4; auf die chinesischen Übersetzungen verweist TAKASAKI, 146 Anm.32.

Das vorliegende Zitat (MAv 324,11-337,2) folgt mit Auslassungen TMN 166a1-176a6. Genauere Angaben gebe ich zu den jeweiligen Abschnitten, wobei ich allerdings geringfügige Auslassungen, wie etwa die von sich wiederholenden Satzteilen, nicht berücksichtige. Auch auf v.l. im TMN gehe ich nur ein, wenn sie inhaltlich von Bedeutung sind, bzw. wenn sie zur Stützung einer Lesart des Madhyamakāvatāraḥ herangezogen werden können.

302) MAv 323,14 *bcom ldan 'das rnams* (P,D,N,S,TMN) : *bcom ldan 'das*

303) Bei der Übersetzung der beiden Termini folge ich J 362 a7f, wo *ālokita* als "nach allen Richtungen schauend" (*phyogs kun tu gzigs pa*) erklärt ist, *vilokita* als "auf Einzelheiten schauend" (*khyad par du gzigs pa*) und "in eine Richtung schauend" (*phyogs gcig tu gzigs pa*).

In der Pāli-Tradition scheinen die beiden Begriffe in umgekehrter Bedeutung gebraucht zu sein - vgl. CPD s.v. ālokita: *ālokita* - "looking at or forwards", *vilokita* - "looking around".

304) *chos gos sbyar ma* = *chos gos snam* (: *rnam*) *sbyar* (TMN)

305) *thaṅ ba* steht hier wohl für *mthaṅ gos*; *antarvāsa* fehlt in der Aufzählung der kanonischen Überlieferung;
vgl. DN I.70,27ff ... *ālokite vilokite ... sammiñjite pasārite ... saṃghāṭi-patta-cīvara-dhāraṇe ...*; Vin I.39,29ff; MV I.301,6; MV III.60,6; LV 191,17, 240,3; ŚS 1429,1ff

306) vgl. Vin I.39,29ff ... *nivāsetva pattacīvaraṃ ādāya ... ālokitena vilokitena sammiñjitena pasāritena ... iriyāpathasampanno*; Vin I.39,34f; Vin II.146,9f;
Die vier Betragensweisen sind nach J 362b3: Liegen (*gzims pa*), Sitzen (*bźugs pa*), Aufstehen (*bźeṅs pa*) und Schreiten (*sku 'chag pa*). TMN 166a3 nennt zusätzlich zu den genannten vier noch Fortgehen (*bźud pa*) und Ankommen (*byon pa*).

307) vgl. MV I.308,13f ... *bhūmiṃ asaṃspṛśanto ... padacakrāṇi prādurbhavanti sahasrārāṇi ...*

308) Die Funktion von *gaṅ* am Anfang dieses Satzes (MAv 324,1 *de la gaṅ ...*) ist mir nicht verständlich.

309) MAv 324,5 *kyi* (D,TMN) : *kyis*

310) MAv 324,5 *sor bźi* (D,TMN) : *so sor bźi*

311) vgl. MV I.168,18 *cailaṃ vātāni vāyitvā vikopenti na dehakaṃ*

312) vgl. MV II.301,5f ... *yena obhāsena ... / sarve nairayikā satvā sukhitā abhūṣi / sarve tiryagyonigatāḥ sukhitā abhūṣi*

313) MAv 324,7 *de'i phyir* (P,D,N,S,TMN) : *de phyir*

314) MAv 324,9 *'khrul pa* (P,D,N,S,TMN) : *'khrup pa*

315) vgl. DN I.4,30, 64,11; DN III.135,5 ... *kāla-vādī bhūta-vādī attha-vādī ...*; MV I.173,14f

316) vgl. MV I.315,12

317) vgl. MV I.314,13

318) vgl. DN I.4,26f, 64,8f ... *bahujana-kantā bahujana-manāpa tathā-rūpiṃ vācam bhāsitā ti*

319) MVy 6919 und 7556 gibt *zlos pa* als Entsprechung von *vīpsā*;
J 363a1 bringt als Pratīka *mi bzlog ba'i tshig* - "nicht zurückzuweisende (?) (*avinivartanīya*) Worte, erklärt aber: *sṅar gsuṅ ba yaṅ mi gsuṅ gas* (?)*so* (363a2) - "Er sagt nicht wiederum, was er früher gesagt hat." Diese Erklärung würde für ein Pratīka *mi bzlos pa'i tshig* sprechen.
MV I.314,13 bringt in Verbindung mit dem Attribut *tarpanīyā* das nach SENART (MV I.605) fragwürdige *nirvamhaṇī*, das nach BHSD die Bedeutung von "free from contempt or ill-will" hätte. JONES bezieht es nach SENART (loc.cit.) zu Pāli *vaṃha* und übersetzt es als "... is not blustering ..." (JONES I.263 + Anm.4).

320) d.h.: Die Rede des Tathāgata ist sowohl inhaltlich als auch der äußeren Form (d.i. den Lauten oder Buchstaben) nach wohlgefällig.
vgl. DN I.62,29ff *so dhammaṃ ... sātthaṃ savyañjanaṃ ... pakāseti* (dazu die Übersetzung von FRANKE, 65: "Er predigt die Lehre ... voll Bedeutung und Sorgfalt in der äußeren Form" und loc.cit. Anm.8 und 9);
DN III.127,16f ... *atthena atthaṃ vyañjanena vyañjanaṃ saṃgāyitabbaṃ ...*;
Nach J 363a2 besteht der Schmuck der Worte des Tathāgata in der respektvollen Ausdrucksweise: *gus pa'i tshig 'brus brgyan pa'i tshig daṅ ldan pa'o* - "Seine Worte sind mit respektvollen Lauten/Buchstaben (*abhivadanavyañjana*) geschmückt."

321) Seinem früher abgelegtem Bodhisattvagelübde zufolge

wirkt er zum Heil der Wesen. - vgl. J 363a6

322) s. Anm.298

323) Das Dharaṇīśvararājaparipṛcchā-Sūtram nennt 32 Taten des Tathāgata, von denen jene, die mit den Besonderen Buddha-Eigenschaften in Zusammenhang stehen, die Taten 15-32 ausmachen. - vgl. J 363b1ff

324) TMN 166a1-166b5

325) MAv 325,7 *ca co* (P,D,N,S,TMN) : *co ca*

326) *ravitam* impliziert als a) *ravitam* (*ca co*) und b) *anuravitam* (*rjes su ca co*). J 363b4f erklärt diese beiden Begriffe als stimmliche Schwankungen, die durch Begierde bzw. Haß bedingt sind, worunter man wohl stimmliche Schwankungen/Makel in der Form von "Jauchzen" bzw. "Grollen" oder Ähnliches zu verstehen hat.

327) MAv 325,12 *thams cad* (P,D,N,S,J,TMN) : *thams can*

328) MAv 325,14 *'gyur bar* (D) : *'gyur ba*

329) vgl. MAv 289,1f; Anm.7

330) D.i. jene Versenkung, die darin besteht, daß man, in ihr verweilend, sich vorsichtig davor hütet, daß durch andere (bei ihnen selbst) Laster entstehen.
vgl. J 364a2f; AK_L VII, 86 Anm.1; MSaṃ 53*

331) zu *upādāna* und *grantha* s. MVy 2144 und 2145;
Bei der Übersetzung von *grantha* folge ich BHSD "... context indicates fig. (religious) application."

332) TMN 166b6-167a3

333) MAv 326,5 *rmoṅs par 'gyur* (P,D,N,S,TMN) : *rmoṅs par 'byuṅ*

334) Nach J 364a8 ist darunter *gaganagañjasamādhiḥ* usw. (*nam mkha' mdzod la sogs pa'i tiṅ ṅe 'dzin rnams*) zu verstehen. Diese Versenkung ist DhSaṃ 136 in einer Liste

von vier Versenkungen genannt, fehlt aber in den anderen Aufzählungen. - vgl. MVy 506-623; PV 142,8-144,4, 198,11-203,20 (CONZE, Perfect Wisdom, 132ff); SP 424,2-9; für weitere Referenzen s. MSaṃ II, 43*f

335) Nach J 364a8f sind das die vier Versenkungsstufen (*dhyāna*), die vier Sphärenstufen (*samāpatti*) (vgl. FRAUWALLNER, I.175f) und die Unterdrückungsversenkung (*nirodhasamāpatti*. - vgl. Begriffsreihen Ia, 22f; MVy 1492-1502 gibt eine Liste von elf Sammlungen (*samāpatti*)

336) Nach J 364b1f ist unter "geistigem Verhalten" Begierde usw. zu verstehen, unter "Handlungen" die daraus resultierenden Tätigkeiten.

337) s. Anm.278

338) s. Anm.298

339) *rjed pa* heißt in der Grundbedeutung zwar "vergessen", *brjed par 'gyur ba* ist jedoch auch für *muhyati* belegt (KPv 3).

340) TMN 167a5-167b1

341) MAv 326,19 *med do* (D,TMN) : *med de*

342) TMN 167b4 ... *'chag gam / bźeṅs sam / bźugs sam / gzims sam / bśos gsol lam / gsuṅ ṅam / caṅ mi gsuṅ yaṅ ruṅ ste / ...*
vgl. DN I.70,31f

343) MAv 326,20 ... *bźag pa / tiṅ ṅe 'dzin* ... (TMN) :
... *bźag pa'i tiṅ ṅe 'dzin* ...

344) Es ist hier wohl keine bestimmte Versenkung gemeint; J 364b5 spricht auch von "tiefen Versenkungen" (*tiṅ ṅe 'dzin zab mo rnams*).

345) J 364b6 erklärt "hemmnisfrei" (*sgrib pa med pa, anāvaraṇa*) als "unbefleckt" (*zag pa med pa, anāsrava*). -

vgl. AK_L VI, 221; MSaṃ II. 43*f;
weiters Śikṣ 236,8 (Zitat des Akṣayamati-Sūtram) *anāvaraṇaṃ nāma mahākaruṇāsamādhiṃ samāpadyate*

346) MAv 327,3 *sems can gyi ris na* (D,TMN) : *sems can gyi rigs na*

347) Ergänzung nach TMN 167b6 ... *tiṅ ṅe 'dzin las mi g.yeṅ par bya ba'i phyir ...*

348) TMN 167b3-7

349) Die Ergänzung stützt sich auf Jayānandas Erklärung von *tha dad pa'i 'du śes: 'khor ba daṅ mya ṅan las 'das pa dag tha dad pa'i 'du śes* (J 365a1).

350) MAv 327,16 *med do* (P,D,N,S,TMN) : *med de*

351) d.h. bezüglich der Sūtren der Śrāvakas usw. (J 365a4)

352) vgl. Traité 1634 "... le Buddha n'avait pas d'affection (*anunaya*) pour les adeptes de sa doctrine comme Śāriputra, le bodhisattva Maitreya, etc.; il n'avait pas non plus d'aversion (*pratigha*) pour les gens de vues fausses comme Devadatta, ou les six maîtres hérétiques, Pūraṇa, etc.";
KPv 25 *śīlavadduḥśī ... yatayā maitratā / ... pratipattivipratipattisthitānā satvānām anutsargaḥ ekāṃśavacanatā*

353) vgl. KPv 16 *nairātmakṣāntyā samatāpratiṣṭhito ...*

354) Im TMN fehlt dieser Abschnitt; auf die 18. Tathāgata-Tat, die der vierten Besonderen Buddha-Eigenschaft entspricht (167b3-168b1) folgt die 20.

355) Ihm kommt also nur die *pratisaṃkhyāyopekṣā* zu (DE JONG, Cinq Chapitres, 26: "l'équanimité acquise sans la connaissance discriminative"). - vgl. Pras 369,4ff *yathaiva hy upekṣāsāmānye [']pratisaṃkhyā[ya]pratisaṃkhyāyopekṣakayor iva pṛthagjanārhator jātyandhacakṣuṣmatoś ca vi-*

ṣamaprapāta pradeśaviniścitasāmānye 'pi yathāsti sa mahān viśeṣas tathā ...*

* DE JONG, Textcritical Notes: *pradeśaviniścitisāmye*

356) Zu den drei (*saṃskāra-, vedanā-, apramāṇa-upekṣā*) bzw. zehn Arten von *upekṣā* s. AK_L II, 159 Anm.2; Traité 1640ff legt bei der Besprechung von *nāsti apratisaṃkhyāyopekṣā* das Hauptgewicht auf *vedanā-upekṣā*.

357) TMN 168b2 nennt anstelle der Formulierung mit *de bźin du* vor "Betrachtung der Einsicht" (*śes rab bsgoms pa*) noch "Betrachtung des Körpers, des Geistes und der Sittlichkeit" (*lus bsgoms pa / sems bsgoms pa / tshul khrims bsgoms pa*).

358) MAv 328,12 *lhuṅ ba* (TMN) : *ltuṅ ba*

359) TMN 168b3f *de bźin gśegs pa'i btaṅ sñoms ni ye śes daṅ ldan pa yin gyi // gti mug daṅ ldan pa ma yin no // de bźin gśegs pa'i btaṅ sñoms ni 'jig rten las 'das pa yin gyi / 'jig rten par lhuṅ ba ma yin no* - "Der Gleichmut des Tathāgata ist wissend, aber nicht mit Verblendung (*moha*) behaftet; der Gleichmut des Tathāgata ist überweltlich, aber nicht in die Welt eingegangen."

360) TMN 168b4-7 *de bźin gśegs pa'i btaṅ sñoms ni 'phags pa ṅes par 'gyur ba yin gyi / 'phags pa ma yin pa ṅes par mi 'byuṅ ba ma yin no // de bźin gśegs pa'i btaṅ sñoms ni chos kyi 'khor lo chor ba ste / sems can la sñiṅ rje chen po daṅ bral ba ma yin no // de bźin gśegs pa'i btaṅ sñoms de ni raṅ gi tshul gyis sgrub pa ste / gñen po'i rjes su soṅ ba ma yin / mtho bar sems pa ma yin / dma' bar sems pa ma yin te / gnas pa mi g.yo bar gyur ba / dmigs pa daṅ bral ba / rtog pa daṅ sel ba las śin du 'das pa / dus la lta ba / dus las ma yol ba / mi g.yo ba / mi sems pa / mi rtog pa / rnam par mi rtog pa / rnam par ma bsgrubs pa / bstan du med pa / yaṅ dag pa de kho na / de bźin ñid gźan ma yin pa de*

bźin ñid de - "Der Gleichmut des Tathāgata ist Erlösung (*niryāṇa*) für die Edlen, aber nicht Nicht-Erlösung für die Unedlen. Der Gleichmut des Tathāgata setzt das Rad der Lehre in Bewegung (*dharmacakraṃ pravartate*); er ist nicht frei vom Großen Mitleid mit den Wesen. Der Gleichmut des Tathāgata vollendet sich von selbst; er folgt nicht (*ananugata* ?) [dem Vorbild/den Anweisungen] eines Freundes. Er ist nicht hochgestimmt (*unmanas*), er ist nicht niedergeschlagen (*nimnamanas*); er steht fest (und) wird nicht erschüttert; er ist ohne Objekt (*nirālambana*); er hat das Annehmen (*avakalpana*) und das Zurückweisen (*apaha / apanaya*) vollkommen überwunden; er sieht (= achtet ?) auf die Zeit, er hat [seine] Zeit nicht überschritten (*kālaniratikrānta* ?); er ist unerschütterlich (*akampya*); er ist nicht Überlegung (*acintā*), nicht Einbildung (*akalpanā*) (und) nicht Vorstellung (*avikalpanā*); er ist nicht erzeugt (*aviṭhapita*) er ist nicht zu erklären (*anidarśana*); er ist richtig (*samyak*) (und) wirklich (*tattva*); er ist von der Soheit (*tathatā*) nicht verschieden, er ist die Soheit."

361) MAv 328,13 *tshogs pas* (TMN) : *tshogs pa*

362) TMN 168b1-3, 7f

363) *chanda* ist hier wohl im Sinne von *kartṛkāmatā* (AKBh 187,3) zu verstehen; s. auch AK_L II, 154 Anm.1; Traité 1648 Anm.1

364) vgl. KPv 25 *sarvakuśalamūlasamādānanāya vīryam*; dazu WELLER, KPv, 83 Anm.8

365) vgl. J 365b6 *rab tu dben pa daṅ źes bya ba ni ñon moṅs pa spoṅ ba'o* - "'Völliges Loslösen' (bedeutet) das Aufgeben der Befleckungen."

366) vgl. KPv 4 ... *satvān* ... *anuttare jñāne samādapeti*; KPv 12 *samādapeyād iha buddhayāne*

367) TMN 169a2-6

368) Das Ende dieses Abschnittes ist analog zu den vorhergehenden zu ergänzen:
TMN 169a6f *de'i phyir de bźin gśegs pa'i 'dun pa ñams pa med ces bya'o // sems can thams cad la bla na med pa'i 'dun pa yoṅs su rdzogs par bya ba'i phyir chos kyaṅ ston te / 'di ni de bźin gśegs pa'i de bźin gśegs pa'i phrin las ñi śu rtsa gcig pa'o* - "Daher heißt es, daß es keinen Verlust des (religiösen) Eifers des Tathāgata gibt. Weiters lehrt er den Dharma, um den höchsten Eifer bei den Wesen zu vervollständigen. - Das ist die 21. Tathāgata-Tat des Tathāgata."

369) zum Unterschied zwischen *chanda* und *vīrya* vgl. Traité 1648f

370) MAv 329,11 *brñas pa med pa* (P,D,N,S,J,TMN) : *brñas med pa*;
vgl. KPv 18 *na cādhimanyanti ha satvakāyam*

371) wörtlich: verläßt (*atikramati*) und betritt (*abhikramati*)

372) d.i. die Erlösung, die dadurch bestimmt ist, daß die Befleckungen (*kleśa*) beseitigt sind (vgl. J 366a8)

373) TMN 169b2-7

374) TMN 169b7 *'di ni de bźin gśegs pa'i de bźin gśegs pa'i phrin las ñi śu rtsa gñis pa'o*

375) vgl. *āveṇikabuddhadharmaḥ* 3 (MAv 326,4-17); Eine Erklärung des Unterschiedes zwischen *smṛtiparihāṇiḥ* und *muṣitasmṛtitā* gibt Traité 1652. Danach ist *muṣitasmṛtitā* ein Irrtum (*viparyaya*), *smṛtiparihāṇiḥ* dagegen ein Fehler (*abhibhava*).

376) Die Bedeutung von *kyaṅ* an dieser Stelle ist mir nicht klar; auch J bietet keinerlei Anhaltspunkt für eine Deutung.

377) MAv 330,7 *bla na med pa* (P,D,N,S,TMN) : *bla ṅa med pa*

378) MAv 330,10 *sems kyi rgyud* (P,D,N,S,TMN) : *rgyud*

379) MAv 330,10 *bsñel ba* (D,TMN) : *brñel ba*

380) MAv 330,12 *gtoṅ pa* (D,TMN) : *stoṅ pa*

381) MAv 330,13 *gsum du* (D,N,S,J,TMN) : *gsum*;
Nach J 366b4f ist darunter die Differenzierung der Wesen in drei Gruppen, der Śrāvaka-, Pratyekabuddha- und Bodhisattva-Familie nach, zu verstehen.

382) Nach J 366b5 sind damit die fünf Vermögen (*pañcendriyāṇi*) gemeint, das Vermögen des Glaubens (*śraddhendriya*), der Energie (*vīryendriya*), der Wachsamkeit (*smṛtīndriya*), der Versenkung (*samādhīndriya*) und der Einsicht (*prajñendriya*). - s. MVy 976-981; FRAUWALLNER, I. 175; Traité 1125ff

383) Gemäß der Zugehörigkeit zur jeweiligen "Familie" denken die Wesen an das eigene Heil, das Heil der anderen, usw. - vgl. J 366b6f

384) TMN 170a1-6

385) TMN 170a6f *de ji ltar bdag dran źiṅ bsñel pa med pa de ltar sems can rnams la chos ston te / 'di ni de bźin gśegs pa'i de bźin gśegs pa'i phrin las ñi śu rtsa gsum pa'o* - "Wie er selbst sich erinnert und nicht vergißt, so lehrt er die Wesen den Dharma. Das ist die 23. Tathāgata-Tat des Tathāgata."

386) vgl. J 367a3 *dmigs par bya ba daṅ / dmigs par byed pa'i raṅ bźin can chos rnams kyi mñam pa ñid de / mi dmigs pa'i tshul gyis chos thams cad la dmigs pa yin no źes pa'o* - "..., (d.h.) die Gleichheit der Gegebenheiten, die eine erkennbare (*upalabhya*) und eine erkennende (*upalambhana*) Natur haben. Alle Gegebenheiten sind wahrnehmbar, in der Weise der Nichtwahrnehmung (*anupalambhanayena*."; dazu ŚS 1451,9f = PV 212,17 *sarvadharmāṇāṃ samatānupalabdhitvāt*;

Die "Wirklichkeit" der Gegebenheiten besteht in den zehn Gleichheiten (*samatā*): der Gleichheit als transphänomenal (*animittasamatā*), als merkmallos (*alakṣaṇasamatā*), als nicht entstehend (*anutpādasamatā*), als nicht geboren (*ajātasamatā*), als frei [von allem Ergreifen] (*viviktasamatā*), als von Anfang an rein (*ādiviśuddhasamatā*), als unentfaltet (*niḥprapañcasamatā*), als nicht angenommen und nicht abgelehnt (*anāvyūhanirvyūhasamatā*), als gleich einem Zaubertrug, einem Traum, einem Trugbild, einem Echo, dem Mond [der sich] im Wasser [spiegelt], einem Spiegelbild, einer Erscheinung (*māyā-svapna-pratibhāsa-pratiśrutka-udakacandra-pratibimba-nirmāṇa-samatā*) und in der Gleichheit als weder seiend noch nichtseiend (*bhāvābhāvādvayasamatā*) - s. MAv 80,9ff. Die MAv 80,10ff zitierte Daśabhūmika-Stelle folgt DB 199 (A); vgl. auch MAv_L, Le Muséon 8, 278 Anm.1 und 2.

387) Die Soheit (*tathatā*) ist gleich der Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*), mit dieser ist die Gleichheitsversenkung (*samatāsamādhi* ?) und der Tathāgata gleich (J 367a6ff).

Da alle Gegebenheiten ihrem Wesen nach gleich sind (s. Anm.386), besteht natürlich auch kein Unterschied zwischen dem Tathāgata, seiner Versenkung und der Natur der Gegebenheiten, d.h. dem Absoluten. - vgl. auch AA I.3 (CONZE, Perfect Wisdom, 83)

388) *samāhita* wird hier etymologisch als *sama-āhita* erklärt, d.i. "gleichgesetzt".

389) TMN 170b3-7 *'dod chags kyi mtha' gaṅ daṅ mñom pa 'dod chags (: 'dod chags kyi mtha') daṅ bral ba'i mtha' yaṅ de daṅ mñam mo // źe sdaṅ gi mtha' gaṅ daṅ mñam ba źe sdaṅ daṅ bral ba'i mtha' yaṅ de daṅ mñam mo // gti mug gi mtha' gaṅ daṅ mñam pa gti mug daṅ bral ba'i mtha'*

yaṅ de daṅ mñam mo // 'dus byas kyi mtha' gaṅ daṅ mñam pa 'dus ma byas kyi mtha' yaṅ de daṅ mñam mo // 'khor ba'i mtha' gaṅ daṅ mñam pa mya ṅan las 'das pa'i mtha' yaṅ (: *yas*) *de daṅ mñam ste / mñam pa ñid de dag la sñoms par źugs pas de'i phyir mñam par bźag pa źes bya'o // de'i phyir de bźin gśegs ba'i tiṅ ṅe 'dzin ñams pa med ces bya'o // de ci'i phyir źe na / mñam pa ñid de la ñams pa med / yoṅs su ñams pa med do // de bźin gśegs pa'i tiṅ ṅe 'dzin de yaṅ mig daṅ ldan ba ma yin / rna ba daṅ / sna daṅ / lce daṅ / lus daṅ / yid daṅ ldan ba ma yin mod kyi / de bźin gśegs pa dbaṅ po mtshaṅ pa yaṅ ma yin no // de bźin gśegs pa'i tiṅ ṅe 'dzin ni sa'i khams la mi gnas so // chu'i khams la ma yin / me'i khams la ma yin te / rluṅ gi khams la yaṅ mi gnas so* - "Womit das Extrem (*anta*) der Leidenschaft (*rāga*) gleich ist, damit ist auch das Extrem der Leidenschaftslosigkeit (*virāga*) gleich. Womit das Extrem des Hasses (*dveṣa*) gleich ist, damit ist auch das Extrem der Haßlosigkeit (*adveṣa* ?) gleich. Womit das Extrem der Verblendung (*moha*) gleich ist, damit ist auch das Extrem der Verblendungslosigkeit (*amoha* ?) gleich. Womit das Extrem des Verursachten (*saṃskṛta*) gleich ist, damit ist auch das Extrem des Unverursachten (*asaṃskṛta*) gleich. Womit das Extrem des Kreislaufes (*saṃsāra*) gleich ist, damit ist auch das Extrem des Nirvāṇa gleich. Weil (der Tathāgata) diese Gleichheiten erreicht hat (*samāpanna*), nennt man (ihn) 'gleichgesetzt/versunken' (*samāhita*).

Daher heißt es, daß die Versenkung des Tathāgata ohne Schwinden ist. Warum? - Die Gleichheit ist ohne Schwinden (*nāsti hāṇiḥ*), ist völlig ohne Schwinden (*nāsti parihāṇiḥ*). Die Versenkung des Tathāgata ist zwar nicht mit Gesichtsinn versehen, ist nicht mit Gehör-, Geruch-, Geschmack-, Tast- und psychischem Sinn

versehen, der Tathāgata preist aber auch nicht (*na bhaṇḍati*) die Sinne. Die Versenkung des Tathāgata weilt nicht im Erdelement (*pṛthivīdhātu*), nicht im Wasserelement (*abdhātu*), nicht im Feuerelement (*tejodhātu*), weilt nicht im Luftelement (*vāyudhātu*)."

390) MAv 331,8 *mi* (P,D,N,S,TMN) : *ma*

391) TMN 170b7f expliziert: *'dod pa'i khams la mi gnas / gzugs kyi khams la mi gnas / gzugs med pa'i khams la mi gnas / 'jig rten 'di la mi gnas / 'jig rten pha rol la mi gnas so // mi gnas pa'i phyir ...* - "(Die Versenkung des Tathāgata) weilt nicht in der Welt der Begierde (*kāmadhātu*), weilt nicht in der Welt der Formen (*rūpadhātu*) (und) weilt nicht in der Welt der Formlosigkeit (*arūpadhātu*), (sie) weilt nicht in dieser Welt (und) weilt nicht in der jenseitigen Welt. Weil sie nicht weilt, ..."

392) TMN 170a8-170b3, 170b7-171a1

393) TMN 171a1 *... chos ston te / 'di ni de bźin gśegs pa'i de bźin gśegs pa'i phrin las ñi śu rtsa bźi ba'o* - "... lehrt (der Tathāgata) den Dharma. Das ist die 24. Tathāgata-Tat des Tathāgata."

394) Indem der Tathāgata die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten (und damit die Wirklichkeit) erkennt, ist er nicht durch die Belehrung durch andere abhängig (J 367 b2f).
vgl. auch z.B. DN I.110,14ff (= Vin I.12,19ff u.a.) *atha ko ... diṭṭha-dhammo patta-dhammo ... vesārajja-ppatto aparapaccayo satthu sāsane ...* - "Als er so die Wahrheit erkannt, die Wahrheit gewonnen, ... festes Vertrauen gewonnen hatte und bezüglich (des Verständnisses) der Lehre des Meisters von anderen unabhängig war ..."

395) vgl. Anm.277

396) d.i. die vierte These der Mahāsāṅghika - s. BAREAU, Sects, 58; vgl. LAMOTTE, VkN, 109 Anm.52

397) MAv 317,18 ist das Unverhaftetsein als Merkmal der Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) genannt. - s. Anm.234

398) vgl. SP 43,7 *samyaksambuddhā upāyakauśalyena tad evaikaṃ buddhayānaṃ triyānanirdeśena nirdiśanti*;
AD 135,1f *yānatrayāvasthānakuśalaḥ sa bodhisattvo mahāsattvaḥ pratikāṅkṣitavyaḥ*

399) vgl. Siddhi 219 und 690; AK_L I, 47; Pras 356,9ff (DE JONG, Cinq Chapitres, 16 + Anm.44

400) vgl. SP 254,11 *dharmaskandhasahasrāṇi caturśīti dhārayet*;
AS III.74,7 *saṃkṣepena caturśītidharskandhasahasrāṇi loke prabhāvyante*;
AK_L I, 46f, 46 Anm.2

401) MAv 332,4 *zad pa med pa* (D,N,S,J,TMN) : *zag pa med pa*

402) wörtlich: um ... zu (solchen) von unvergänglicher Einsicht zu machen

403) TMN 171a3-8

404) vgl. SP 80,5f ... *paraghoṣaśravānugamanamākāṅkṣamāṇā ātmaparinirvāṇahetoś caturāryasatyānubodhāya tathāgataśāsane 'bhiyujyante / te ucyante śrāvakayānam ākāṅkṣamāṇāḥ* ... - "(Diejenigen) die dem Hören des von einem anderen (gesprochenen) Wortes nachzufolgen verlangen, wenden sich der Lehre des Tathāgata zu, um - zum Zweck des völligen Verlöschens des Ich - die vier Heiligen Wahrheiten zu verstehen. Diese, die man die nennt, die nach dem Śrāvakayāna verlangen ..."

405) vgl. SP 80,8f ... *anācāryakaṃ jñānaṃ damaśamathamākāṅkṣamāṇā ātmaparinirvāṇahetor hetupratyayānubodhāya tathāgataśāsane 'bhiyujyante te ucyante pratyekabuddhayānam ākāṅkṣamāṇās* ... - "(Diejenigen) die nach dem mit kontrollierter Ruhe versehenen Wissen ohne Lehrer verlangen, wenden sich der Lehre des Tathāgata zu, um - zum Zweck des völligen Erlöschens des Ich - Ursachen und Bedingungen zu verstehen. Diese, die man die nennt, die nach dem Pratyekabuddhayāna verlangen ...";
zu Belegen für die Gleichsetzung von *pratyayabuddha* mit *pratyekabuddha* usw., sowie zu den drei Befreiungen (vgl. Anm. 404 und 407) s. BHSD s.v. pratyaya (3);
vgl. auch MAv 302,6ff

406) MAv 332,13 *bral bas* (D,TMN) : *bral ba*

407) Gewöhnlich wird als dritte Befreiung die der Bodhisattvas besprochen (etwa SP 80,11ff). Die Befreiung der Buddhas (*buddhavimukti*) hingegen wird unter dem Kapitel des Befreiungskörpers (*vimuktikāya*) behandelt.
vgl. SNS 163,22ff *de bźin gśegs pa'i chos kyi sku ... / de las* (: *la*) *sems can rnams la ye śes kyi snaṅ ba chen pa daṅ / sprul pa'i gzugs brñan dpag tu med pa dag 'byuṅ gi / rnam par grol ba'i lus 'ba' źig dag las ni mi 'byuṅ ṅo* - "Während aus dem Körper der Lehre (*dharmakāya*) des Tathāgata ... für die Wesen der große Glanz des Wissens (*mahājñānāloka*) und die unermeßlichen Erscheinungen der Verwandlung (*nirmāṇapratibimba*) entstehen, entstehen sie nicht aus dem Körper der Befreiung (*vimuktikāya*) (des Tathāgata).";
vgl. auch Siddhi 702f

408) Da die Befreiung das Merkmal der Leerheit hat, ist sie nicht an die drei Zeiten gebunden (J 368b4f).

409) TMN 171b4 gibt die komplette Liste der Sinnesorgane.

410) vgl. J 369a3f *sems gdod ma nas ma skyes pa'i phyir / stoṅ pa ñid kyi raṅ bźin yin pas ñon moṅs pa'i dri mas ma gos pa'i phyir sems raṅ bźin gyis 'od gsal ba yin la / de bźin du raṅ bźin gyis 'od gsal ñid kyis mi dmigs pa'i tshul gyis śes pa gaṅ yin pa de ni rnam par grol ba'o* - "Weil der Geist, da er von Anfang an nichtentstanden ist, die Leerheit zum Wesen hat, ist er nicht durch die Befleckung der Laster verunreinigt; daher ist der Geist von Natur aus leuchtend, und in dieser Weise ist das Erkennen durch das von Natur aus (gegebene) Leuchtendsein (des Geistes) in der Weise des Nichtwahrnehmens die Befreiung."

411) TMN 171b6f *ji ltar de bźin gśegs pa* (: *pas*) *mṅon par rdzogs par saṅs rgyas pa de ltar de bźin gśegs pa sems can gźan dag daṅ gaṅ zag gźan rnams la* (*chos ston to*) - "Wie der Tathāgata voll erwacht ist, so (lehrt) der Tathāgata andere Wesen und andere Personen (den Dharma)."

412) TMN 171b2-7

413) TMN 172a1 *de bźin gśegs pa'i lus kyi las ...*

414) vgl. Anm.306

415) d.h.: die 32 Merkmale eines Großen Mannes (*mahāpuruṣa-lakṣaṇāni*); s. DN II.17,10ff; DN III.143,5ff; MV I.226, 16ff; MSaṃ II, 54*ff

416) statt MAv 333,6-8 liest TMN 172a2f: ... *smra bas kyaṅ sems can rnams 'dul / caṅ mi smra bas kyaṅ sems can rnams 'dul / za bas kyaṅ sems can rnams 'dul / spyod lam gyis kyaṅ sems can rnams 'dul / mtshan dag gis kyaṅ sems can rnams 'dul ...*

417) TMN 172a3-5 *dpe byad bzaṅ po dag gis kyaṅ sems can rnams 'dul / spyi gtsug bltar mi snaṅ bas kyaṅ sems can rnams 'dul / bltas pa tsam gyis kyaṅ sems can rnams 'dul / 'od gtoṅ bas kyaṅ sems can rnams 'dul / gom pa*

'dor bas kyaṅ sems can rnams 'dul / groṅ khyer du 'jug pa daṅ 'byuṅ bas kyaṅ sems can rnams 'dul te ... - "Sowohl durch (seine) Nebenmerkmale (*anuvyañjana*) bekehrt er die Wesen, als auch durch sein unsichtbares Scheiteljuwel (*uṣṇīṣa /cūḍā*) bekehrt er die Wesen, bloß dadurch, daß er gesehen worden ist, bekehrt er die Wesen, durch das Aussenden von Licht bekehrt er die Wesen, durch Schreiten bekehrt er die Wesen (und) dadurch, daß er sich in eine Stadt begibt und herankommt, bekehrt er die Wesen; ..."

418) TMN 172a1-3, 5

419) vgl. J 369b1 ... *chos bston pa 'bras bu daṅ bcas pa'o*

420) MAv 333,15 *khyad par* (TMN) : *chad par*;
chad pa (*uccheda*) ergibt hier keinen Sinn, es liegt wohl eine phonetische Variante zu *khyad pa* vor; - vgl. MVy 6463 *khyad par luṅ ston pa*, das von *suniścita* gefolgt ist (zur Variante *akṣūṇa* : *akṣuṇṇa* s. BHSD).
J 369b1 übernimmt (?) zwar *chad par* als Pratīka, erklärt aber im Sinne von *khyad par*.

421) MAv 333,17 *śes par byed pa'o* (D,J,TMN) : *śes par bya'o*, (TAGN, MSABh -*byed pa*; MVy -*bya ba*);
vgl. LV 286,9 *yāsau vāg ājñāpanī vijñāpanī* ... (MVy, MSABh geben *ājñāpanīyā* und *vijñāpanīyā*)

422) MVy 486 gibt für *anunnata ma kheṅs pa* statt *mi tho ba*

423) TMN 172b2-173a5 nennt 97 weitere Eigenschaften der Stimme des Tathāgata. Eine genauere Untersuchung dieser Liste würde über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgehen, umsomehr, als die Textüberlieferung an manchen Punkten fragwürdig ist und z.T. Ausdrücke verwendet werden, deren genaue Bedeutung nicht klar ist. Z.B.: 172b3 *śin tu rnam par phya ba* ist mir in dieser Form unverständlich, es steht vielleicht statt *śin tu*

rnam par phye ba, das MVy 6067 unter dem Kapitel der Schmuckmittel (*alaṃkāra*) als *suvibhakta* (harmonisch) belegt ist; 172b2 *raṅ* (: *rar* ?) *po ma yin pa*: *raṅ po* (*audārika*) hat gewöhnlich die Bedeutung von "grob-materiell, körperlich" (vgl. BHSD); MVy 2691 nennt *audārika* als Synonym von *bṛhat* und gibt als tibetsche Entsprechungen neben *rags pa* (: *la* - s. Index) und *sbom pa*, die im Sinne von "ungeschliffen, plump" verstanden werden können, *che loṅ*, *loṅ* (ausreichend, viel), *che ba* (groß), sowie *raṅ po*; vgl. auch *raṅs po*, das nach SCHMIDT die Bedeutung von "rauh, ungeschliffen, plump, ungebildet, klotzig" hat.

424) MVy 504, TMN lesen *rnam pa thams cad kyi mchog daṅ ldan pa*

425) s. MVy 444-504; MSABh (79),15-(81),1 (Zitat nach Guhyakādhipatinirdeśaḥ = TAGN - vgl. op.cit. (79) Anm.6);

Die im Kanon enthaltene Fassung von TAGN nennt jedoch 64 Vorzüge der Stimme des Tathāgata (152a4-152b4). Als Nr. 60-63 dieser Liste sind zusätzlich genannt: *'dod chags źi bar byed pa* - die Begierde beruhigend (*kāmaśamana* ?), *źe sdaṅ 'dul ba* - den Haß bezähmend (*dveśadamana* ?), *gti mug sel ba* - die Verblendung beseitigend (*mohanirākaraṇa* ?) und *bdud tshar bcod pa* - Māra überwältigend (*māravijaya* ?).

vgl. MV I.170,11-172,17; MV III.342,14-343,13

426) TMN 172a8-172b2, 173a5f

427) TMN 173a6f (*de'i phyir*) *de bźin gśegs pa'i ṅag gi las thams cad ye śes sṅom du 'gro źiṅ ye śes kyi rjes su 'braṅ ba źes bya'o // 'di ni de bźin gśegs pa'i de bźin gśegs pa'i phrin las ñi śu rtsa brgyad ba'o* - "(daher) heißt es, daß jedes stimmliche Werk des Tathāgata Wissen voraussetzt und von Wissen begleitet ist. Das ist die 28. Tathāgata-Tat des Tathāgata."

428) MAv 334,5 *sems kyis* (D,J,TMN) : *sems kyi*;
MAv 334,6 *yid kyis* (D,J,TMN) : *yid kyi*; *ye śes kyis* (D,TMN) : *ye śes kyi*

429) Nach den Erklärungen von J 370a1ff entspricht die Dreiergruppe *citta, manas, vijñāna* der Gruppe *ālaya-vijñāna, manovijñāna, viṣayavijñapti*; - vgl. dazu FRAUWALLNER, PhB, 352ff

430) nach TMN 173b2f

431) d.h.: nichtwahrnehmendes Wissen (J 370a5)

432) MAv 334,8 *sems can thams cad kyi sems* (P,D,N,S,J,TMN) : *sems can thams cad*

433) TMN 173b3f *sems can thams cad kyi yid kyi ejes su źugs pa'o // sems can thams cad kyi* ⟨*rnam par*⟩ *śes pa rig pa'o* - "(Das Wissen des Tathāgata) folgt dem Denken aller Wesen, (es) kennt das Wissen (*jñāna*) aller Wesen."

434) MAv 334,9 *bsams* (D,TMN) : *bsam*

435) MAv 334,10 *bsgoms* (D,TMN) : *bsgom*;
TMN führt diesen Punkt erst später an - s. Anm.438

436) vgl. LV 392,15 *sarvālambana samatikrāntaḥ*;
zu *ālambana* s. MSA 32 Anm.3

437) Nach diesem Punkt nennt TMN 173b5 zusätzlich: *ṅa rgyal gyi rim pa thams cad las śin du 'das pa'o* - "Alle Stufen der Ich-Vorstellung (*ahaṃkāra*) hat er vollkommen überwunden."

438) TMN 173b5f *sgyu daṅ g.yo thams cad daṅ bral ba'o // ṅar 'dzin pa daṅ yir 'dzin pa spaṅs pa'o // ma rig ba daṅ gti mug gi mun pa daṅ rab rib kyi liṅ tog daṅ bral ba'o // lam gyi yan lag śin du yoṅs su bsgoms pa'o // nam mkha' ltar rnam par mi rtog pa'o* - "Er ist frei von jeglichem Zaubertrug (*māyā*) und Unbeständigkeit (*cāpalya*). Die Ich-Vorstellung (*ahaṃkāra*) und Mein-Vorstel-

lung (*mamakāra*) hat er aufgegeben. Er ist frei von der Dunkelheit des Nichtwissens (*avidyā*) und der Verblendung (*moha*) und vom Schleier (*paṭala*) der Timira-Krankheit. Die Glieder des Pfades (*mārgāṅga*) hat er wohl geübt (*subhāvita*). Wie der Äther ist er ohne (diskriminierende) Vorstellung (*nirvikalpaka*)."

439) TMN 173b1-3, 4f, 6f

440) vgl. Anm.298 und J 370b6f

441) nach TMN

442) MAv 335,1 *rtsva* (D,TMN) : *rtsa*

443) nach TMN; s. auch J 370b7

444) Nach diesem Punkt nennt TMN 174a4f zusätzlich: *sems can de dag gi spyod pa sna tshogs su gyur pa ji sñed pa de dag thams cad kyaṅ rab tu mkhyen to* - "Wieviele verschiedene Verhaltensweisen dieser Wesen es gibt, auch diese alle kennt er genau."

445) MAv 335,4 *'byuṅ ba* (P,D,N,S;TMN *byuṅ ba*) : *'byuṅ*

446) TMN 174a6 nennt zusätzlich die zum Pratyekabuddhayāna bekehrten Wesen.

447) TMN 174a7-174b1 *saṅs rgyas kyi źiṅ rnam par phye ba thams cad kyaṅ rab tu mkhyen to // dge sloṅ gi dge 'dun rnam par phye ba yaṅ rab tu mkhyen to // tshe yi tshad rnam par phye ba yaṅ rab tu mkhyen to // chos gnas pa rnam par phye ba yaṅ rab tu mkhyen to // dbugs 'byuṅ ba daṅ rṅub pa yaṅ rab tu mkhyen to / zas kyi mchog gi loṅs spyod kyaṅ rab tu mkhyen to // sems can thams cad kyi 'das pa'i rnam pa daṅ / 'chi pho daṅ / 'gro bar skye ba rnams kyaṅ de bźin gśegs pas rab tu mkhyen to / / dbaṅ po sna tshogs daṅ spyod pa sna tshogs daṅ / bsam pa sna tshogs rnams kyaṅ rab tu mkhyen to* - "Auch alle einzelnen Buddhafelder kennt er genau. Auch die einzel-

nen Mönchsgemeinden (*bhikṣusaṃgha*) kennt er genau. Auch die einzelnen Lebensdauern [aller Wesen] kennt er genau. Auch die einzelnen Bestehen der Lehre kennt er genau. Auch das Einatmen und Ausatmen (*āśvāsa - praśvāsa*) kennt er genau. Auch den besten Genuß (*saṃbhoga*) der Nahrung kennt er genau. Auch die vergangenen Arten aller Wesen, (ihr) Vergehen (*cyuti*) und Entstehen kennt der Tathāgata genau. Auch die verschiedenen Sinnesorgane (*indriya*), die verschiedenen Wandel (*caryā*) und die verschiedenen Gesinnungen (*āśaya*) (dieser vergangenen Wesen) kennt er genau."

448) nach TMN

449) MAv 335,10 *mṅon sum gyi śes pa* (D,J,TMN) : *mṅon sum gyis śes pa*

450) *rjes su 'gro ba'i śes pa* ist in dieser Form nicht als *anvayajñāna* belegt, wohl aber *rjes su 'gro ba'i ye śes* und die v.l. von TMN 174b2 *rjes su rtogs pa'i śes pa* (L.Ch.).

anvayajñāna ist jene Erkenntnis, die sich aus dem *dharmajñāna* ergibt, also die Erkenntnis der vier Heiligen Wahrheiten mit Bezug auf *rūpa-* und *arūpadhātu* (SWTF s.v. anvaya). - vgl. AKBh 394,17f (AK_L VII, 12)

451) Anstelle von *khyad par* (MAv 335,13) liest TMN 174b3 *bsam pa ji lta ba bźin du phyed par* - "differenziert (*bhedita*) gemäß (ihren) Intentionen (*yathāśaya*)".

452) TMN 174a2-4, 5-7, 174b1-3

453) TMN 174b3f *'di ni de bźin gśegs pa'i de bźin gśegs pa'i phrin las sum bcu pa'o*

454) TMN 174b7-175a5 *bskal pa tshig par 'gyur ba ji sñed pa daṅ / chus 'jig par 'gyur ba ji sñed pa daṅ / saṅs rgyas kyi źiṅ gnas par 'gyur ba ji sñed pa daṅ / saṅs*

rgyas kyi źiṅ de dag na sa'i khams su 'gyur ba ji sñed pa daṅ / rdul phra rab kyi rdul du 'gyur ba ji sñed pa daṅ / rtsva daṅ / śiṅ gel ba daṅ / sman daṅ / nags tshul du 'gyur ba ji sñed pa daṅ / skar ma'i gzugs su 'gyur ba ji sñed pa daṅ / źiṅ rab 'byam re re saṅs rgyas 'byuṅ bar 'gyur ba ji sñed pa daṅ / ñan thos 'byuṅ bar 'gyur ba ji sñed pa daṅ / raṅ saṅs rgyas 'byuṅ bar 'gyur ba ji sñed pa daṅ / byaṅ chub sems dpa' 'byuṅ bar 'gyur pa ji sñed pa daṅ / zas kyi mchog gi loṅs spyod daṅ / dbugs 'byuṅ ba daṅ / rṅub pa daṅ / 'chag pa daṅ / bdug pa daṅ / spyod lam du 'gyur ba ji sñed pa daṅ / de bźin gśegs pa rab 'byam re res ñan thos kyi theg pa daṅ / raṅ saṅs rgyas kyi theg pa daṅ / theg pa chen pos sems can thar par byed par 'gyur ba ji sñed pa de dag thams cad de bźin gśegs pas rab tu mkhyen to // źiṅ rab 'byam re re na sems can rnams kyi skye ba'i gnas ji sñed pa daṅ / sems daṅ sems las byuṅ ba ji sñed cig 'byuṅ bar 'gyur ba de dag thams cad de bźin gśegs pas rab tu mkhyen kyaṅ ... - "Wieviele Kalpas verbrennen werden und wieviele durch Wasser zerstört werden; wieviele Buddhafelder bestehen werden und wieviel Erdelement auf diesen Buddhafeldern vorkommen wird, wieviele Staub(partikel) der Atome vorkommen werden, wieviele Gräser, Sträucher, Heilkräuter und Haine vorkommen werden, wieviele (Gegebenheiten) in Gestalt von Sternen (*tārakarūpa*) vorkommen werden; wieviele Buddhas auf den einzelnen, weit verstreuten (Buddha)feldern vorkommen werden, wieviele Srāvakas vorkommen werden, wieviele Pratyekabuddhas vorkommen werden, wieviele Bodhisattvas vorkommen werden und wieviel bestes Genießen der Speise, Ausatmen und Einatmen, Gehen, Verbrennen von Räucherwerk und (wieviele) Betragensweisen (*īryāpātha*) [bei diesen vorher Genannten] vorkommen werden; und wieviele Wesen von den einzelnen, weit verstreut (auftretenden) Tathā-

gatas durch das Śrāvakayāna, das Pratyekabuddhayāna und das Mahāyāna befreit werden: diese alle kennt der Tathāgata genau. Wieviele Geburtsorte der Wesen auf den einzelnen, weit verstreuten (Buddha)feldern, wieviele Geiste (*citta*) und (wieviele) geistige Gegebenheiten (*caita*) vorkommen werden: auch diese alle kennt der Tathāgata genau."

455) nach TMN

456) vgl. J 371a1 ... *da lta ba ñid du bsal* (: *gsal*) *bar mi rigs pas so* - "weil es nicht angebracht ist zu verneinen, daß (sie) gegenwärtig sind."

457) TMN 174b6f, 175a5

458) MAv 336,2 *ston to źes bya ba 'byuṅ ste* (D) : *ston to*

459) TMN 175b2f ... *rab tu mkhyen to // da ltar byuṅ pa'i skar ma'i gzugs thams cad rab tu mkhyen to // da ltar byuṅ ba'i rtsva daṅ / śiṅ gel ba daṅ / sman daṅ / nags tshal rnams rab tu mkhyen to / phyogs bcu dag na da ltar byuṅ ba'i ...* - "(Alle gegenwärtigen Pratyekabuddhas) kennt er genau. Alle gegenwärtigen (Gegebenheiten in) Gestalt von Sternen kennt er genau. Die gegenwärtigen Gräser, Sträucher, Heilkräuter und Haine kennt er genau. Das gegenwärtige (Erdelement) in den zehn Richtungen ..."

460) MAv 336,11 *brlags pa* (D;TMN *blags pa*) : *brlag pa*; *rdul gyi char brlags pa* verstehe ich als einen zusammengehörigen substantivischen Ausdruck, analog zu *thigs pa* (TMN 175b3).

461) nach TMN

462) MAv 336,13 *'gag pa* (D,J,TMN) : *'gags pa*

463) vgl. J 371a6f ... *gzugs can rnams la rluṅ rnams 'gyur byed pa'i tshul gyi*<*s*> *mkhyen pa yin te / rluṅ gi khams*

kyi gzugs la rnam 'gyur 'byuṅ bas so - "Es ist das Wissen um die Winde der Bewegung nach (*saṃcalayogena*) bei formhaften (Dingen), weil (durch die Bewegung der formhaften Dinge) an der Form des Luftelementes Veränderung (*vikāra*) entsteht."

464) MAv 336,15 *dgaṅ pa'i tshul gyis* (: *gyi*, nach J,TMN)
(D) : *dgag pa'i*;
vgl. J 371a8 ... *nam mkha'i khams skra'i rtse mo'i cha 'di tsam źig gis kheṅs pa yin no źes bya ba mkhyen pa'o* - "Es ist das Wissen (in der Form): Das (ganze) Ätherelement ist durch so und so viele Teilchen [von der Größe] einer Haarspitze gefüllt."
TMN 175b5 liest: *phyogs bcu'i nam mkha'i khams thams cad kyaṅ skra'i rtse mos rgyas par bgraṅ ba'i tshul gyis rab tu mkhyen to* - "Er kennt auch zählend genau, wie das ganze Ätherelement der zehn Richtungen durch Haarspitzen voll ist."

465) = *sattvaloka*; vgl. Pras 356 Anm.7;
für eine ausführliche Beschreibung von *sattvaloka* s. AK_L III, 1-138

466) MAv 336,17 *skyes pa'i* (D) : *skye ba'i*;
sems can gyi khams (D,TMN) : *khams*

467) Der letzte Punkt ist TMN 175b5-176a2 expliziert: *da ltar byuṅ ba'i sems can gyi khams rnam pa gsum yaṅ rab tu mkhyen to // da ltar byuṅ ba'i sems can dmyal ba pa'i sems can gyi khams kyaṅ rab tu mkhyen to // de yi skye ba'i rgyu daṅ thar pa'i rgyu yaṅ rab tu mkhyen to // da ltar byuṅ ba'i dud 'gro'i gnas su soṅ ba'i sems can gyi khams kyaṅ rab tu mkhyen to // de yi skye pa'i rgyu daṅ thar pa'i rgyu yaṅ rab tu mkhyen to // da ltar byuṅ ba'i gśin rje yi'jig rten pa'i sems can gyi khams kyaṅ rab tu mkhyen to // de yi skye ba'i rgyu daṅ 'thar pa'i*

rgyu yaṅ rab tu mkhyen to // da ltar byuṅ ba'i mir gyur pa'i sems can gyi khams kyaṅ rab tu mkhyen to // de yi skye ba'i rgyu daṅ 'thar ba'i rgyu yaṅ rab tu mkhyen to // da ltar byuṅ ba'i lha'i sems can gyi khams kyaṅ rab tu mkhyen to // de'i skye ba'i rgyu daṅ 'thar ba'i rgyu yaṅ rab tu mkhyen to // da ltar byuṅ ba'i sems can rnams kyi sems kyi rgyun kyaṅ rab tu mkhyen to // de dag ñon moṅs pa daṅ bcas pa daṅ / ñon moṅs pa daṅ bral ba yaṅ rab tu mkhyen to // da ltar byuṅ ba'i sems can gdul bar 'os pa rnams kyi dbaṅ po rnams kyaṅ rab tu mkhyen to / / gdul bar 'os pa ma yin pa dag gi dbaṅ po rnams kyaṅ rab tu mkhyen to - "Auch das dreifache Element der gegenwärtigen Wesen kennt er genau. Auch das Element der gegenwärtigen Höllenwesen kennt er genau. Auch den Grund für ihre Geburt (in diesem Bereich) und den Grund für (ihre) Erlösung (*mokṣahetu*) kennt er genau. Auch das Element der gegenwärtigen Wesen, die in den (Existenz)-bereich der Tiere geraten sind, kennt er genau. Auch den Grund für ihre Geburt (in diesem Bereich) und den Grund für (ihre) Erlösung kennt er genau. Auch das Element der gegenwärtigen Wesen in der Welt Yamas* kennt er genau. Auch den Grund für ihre Geburt (in diesem Bereich) und den Grund für (ihre) Erlösung kennt er genau. Auch das Element der gegenwärtigen menschlichen Wesen (*manuṣyakasattva*) kennt er genau. Auch den Grund für ihre Geburt (in diesem Bereich) und den Grund für (ihre) Erlösung kennt er genau. Auch das Element der gegenwärtigen göttlichen Wesen kennt er genau. Auch den Grund für ihre Geburt (in diesem Bereich) und den Grund für (ihre) Erlösung kennt er genau. Auch die Gedankenreihen (*cittasaṃtāna*) der gegenwärtigen Wesen kennt er genau. Er weiß auch genau, ob sie mit Befleckung (*kleśa*) behaftet oder frei von Befleckung sind. Auch die Fähigkeiten (*akṣa*) der gegenwärtigen bekehrungswürdigen

(*vaineyārhat*) Wesen kennt er genau. Auch die Fähigkeiten der gegenwärtigen Wesen, die bekehrungsunwürdig sind, kennt er genau."

* steht hier anstatt "Welt der Pretas" - vgl. WELLER, KPv, 125 Anm.17

468) TMN 176a2 setzt einen Konzessivsatz voraus: *de bźin gśegs pas de ltar rab tu mkhyen kyaṅ ...* - "Obwohl der Tathāgata (das alles) genau kennt ..."

469) TMN 175a7-175b8, 176a2f

470) vgl. ŚS 1411,4 *pratyakṣa*(: -*ā*)*lakṣaṇa*(: -*ā*) *sarvākāra-jñatājñānaṃ*

471) vgl. Ts 244a5 ... *gźan pa'i śes pa thams cad ...*

472) vgl. ŚS 1411,4-7 *yac ca saṃskṛtānāṃ dharmāṇāṃ lakṣaṇaṃ yac cāsaṃskṛtānāṃ dharmāṇāṃ lakṣaṇaṃ / svenasvena lakṣa ṇena sarva ete dharmāḥ śūnyāḥ ... iyam ucyate svalakṣa-ṇaśūnyatā;*
PV 197,12-12 *yac ca saṃskṛtānāṃ dharmāṇāṃ lakṣaṇālakṣa ṇaṃ yac cāsaṃskṛtānāṃ dharmāṇāṃ lakṣaṇālakṣaṇaṃ sarva ete dharmāḥ svalakṣaṇaśūnyā ... iyam ucyate svalakṣaṇa-śūnyatā*

473) vgl. ŚS 1411,8f *yatrātītaṃ nopalabhyate / anāgataṃ nopalabhyate / pratyutpannasya sthitir nopalabhyate;*
PV 197,15 *ye dharmā atītānāgatapratyutpa*(: -*upa*)*nnāste nopalabhyante;*

Daß hier von den gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Gegebenheiten die Rede ist und nicht von den entsprechenden Zeiten, ist außerdem noch AdS 137 a7f expressis verbis gesagt und geht auch aus den Erklärungen J 372a4f (*'das pa daṅ / ma 'oṅs pa dag* usw.) hervor.

474) zum Gebrauch dieses Terminus im Sinne des nichtwahrgenommenen Objektes vgl. auch HB § C.111

475) Bezüglich der Bedeutung des Ausdruckes "Leerheit der Nichtwahrnehmung (*anupalambhaśūnyatā*) herrscht in der Tradition keine einheitliche Auffassung: Traité 2145ff z.B. erklärt sie als jene Leerheit, die in der Nichtwahrnehmung besteht.

Die vorliegende Interpretation ist nur mit gedanklichen Ergänzungen nachzuvollziehen: Zunächst wird die Nichtwahrnehmung (*anupalambha*) in Bezug zu einem nicht wahrgenommenen Objekt gesetzt - Nichtwahrnehmung liegt mit Bezug auf die drei Zeiten vor. Sodann wird ein Wechsel von der Nichtwahrnehmung auf das nicht wahr genommene Objekt vorgenommen und weiter so erklärt, als wäre von einer *anupalabdha- / anupalabhya-śūnyatā* die Rede. Die Leerheit der Nichtwahrnehmung wird in diesem Fall zu einer Leerheit der drei Zeiten. - vgl. J 372a6 *mi dmigs pa źes bya ba ni dus gsum gyi raṅ bźin gyi dus so* - "'Nichtwahrnehmung' (hier wohl als 'Nichtwahrgenommenes' zu verstehen; s. Anm.474) ist die Zeit, die das Wesen der drei Zeiten hat."; J 372a8f *mi dmigs pa stoṅ ṅo źes bya ba ni dus gsum gyi raṅ bźin gyis stoṅ pa yin no* - "'Die Nichtwahrnehmung (das Nichtwahrgenommene) ist leer' (bedeutet): leer bezüglich eines Eigenwesens der drei Zeiten."; weiters AAV 96,8-10 (zit. AAA 96,12-14) *atītādīnāṃ dharmāṇāṃ ... anupalabhyatvenānupalambhaśūnyatayā* (AAA *-śūnyatā*) ...

Die Prajñāpāramitā-Texte erklären diese Nichtwahrnehmbarkeit der drei Zeiten gewöhnlich damit, daß in der Gegenwart weder vergangene noch zukünftige Gegebenheiten wahrnehmbar sind usw. - vgl. etwa PV 197,16f ... *tat kasya hetoḥ / nātīte anāgatā upalabhyante / nāpy anāgate atītāḥ / na pratyutpanne 'tītānāgatā upalabhyante / nāpy atītā anāgate yāḥ pratyutpannā* ...;

AdS 137a8 *'das pa rnams ni ma 'oṅs pa la mi dmigs / ma 'oṅs pa rnams kyaṅ 'das pa la mi dmigs / da ltar byuṅ ba rnams kyaṅ 'das pa daṅ ma 'oṅs pa la mi dmigs so.*

In derselben Weise kommentiert auch J 372a4ff, woraus sich für das Nichtwahrgenommene die Definition: *dus gsum gyi raṅ bźin gyi dus so* (J 372a6) ergibt.

Für Candrakīrti selbst ist diese Begründung wohl nicht mehr relevant. Eher ist die Augenblicklichkeit (*kṣaṇikatā*) gegenwärtiger und die Nichtexistenz vergangener und zukünftiger Gegebenheiten als Grund für die Nichtwahrnehmbarkeit der drei Zeiten anzunehmen. - vgl. R 265,1 *da lta pa ni skad cig ma ñid kyis mi gnas pa'i phyir ... dus gsum po de la mi dmigs pa źes brjod pa*; J 372a1ff.

Eine abweichende Erklärung desselben Types gibt Bṛ 69b5-70a2, wo die Leerheit der Nichtwahrnehmung nicht auf die drei Zeiten, sondern auf alle Gegebenheiten bezogen wird.

476) MAv 338,1 *gñis* (D) : *ñid*

477) MAv 338,1 *'das pa* (D,J,R) : *'das*

478) vgl. ŚS 1411,9-11 *anupalambho 'anupalambhena śūnyo 'kūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya* (: *svasya*) *hetoḥ prakṛtir asyaiṣā / iyam ucyate 'nupalambhaśūnyatā*; PV 197,18 ... *eṣām iyam anupalabdhir ādiviśuddhitvāt akūṭasthāvināśitām upādāya / iyam ucyate anupalambhaśūnyatā* - "... da sie von Anfang an rein sind, (gibt es) für diese (drei Zeiten) diese Nichtwahrnehmung, weil sie weder unveränderlich noch vergänglich sind ..."; PV$_{tib}$ Ñi 226b1 bringt diese Passage in der normalen Formulierung: *mi rtag mi 'jig pa'i phyir / mi dmigs pa mi dmigs pas stoṅ ṅo // de ci'i phyir źe na / de'i raṅ bźin de yin pa'i phyir te / 'di ni mi dmigs pa stoṅ pa ñid ces bya'o.*

479) vgl. ŚS 1411,11-14 *nāsti sāṃyogikaḥ svabhāvaḥ pratītya-samutpannatvāt sarvadharmāṇāṃ / saṃyogaḥ saṃyogena śūnyo ... iyam ucyate 'bhāvasvabhāvaśūnyatā;*
PV 197,19f *nāsti sāṃyocikasya dharmasya svabhāvaḥ pratītyasamutpannatvāt / saṃyogaḥ saṃyogena śūnyaḥ ... iyam ucyate abhāvasvabhāvaśūnyatā*

480) MAv 338,12 *byuṅ* (P,D,N,S,J) : *'byuṅ*

481) MAv 338,13 *yod pa ma yin* (D,J) : *ma yin*

482) Es handelt sich also um jene Leerheit, die im Wesen des Nichtseins besteht, oder sinngemäß: die Leerheit, die im Nichtsein als Wesen (aller Dinge) besteht.
Hier ist auch nicht - wie sonst üblich - davon die Rede, daß "dieses als dieses leer ist", was mit einer Instrumentalkonstruktion ausgedrückt wird, vielmehr ist die Leerheit näher bestimmt (MAv 338,14 ... *de'i stoṅ pa ñid* ...).

Dieser Aspekt der Leerheit entspricht sinngemäß der ersten und dritten Erklärung der Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*) innerhalb der Viererliste (MAv 339,18ff; Anm.499; vgl. weiters den Exkurs über das Eigenwesen MAv 305,19-308,17).

Eine völlig andere Erklärung bietet Traité 2149ff: Im Rahmen einer Liste von 18 Arten der Leerheit schließt die *abhāvasvabhāvaśūnyatā* an die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*) und des Eigenen Seins (*svabhāvaśūnyatā*) an und wird als Leerheit des Nichtseins und des Eigenen Seins verstanden, also als Zusammenfassung der beiden vorhergehenden Aspekte, wie im Falle der Leerheit des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*) (MAv 309,14ff).

483) vgl. PV 197,21f *bhāva ucyate pañcopādānaskandhāḥ / sa ca bhāvo bhāvena śūnyo 'kūṭasthāvināśitām upādāya / iyam ucyate bhāvaśūnyatā;*

ŚS 1411,16f *bhāva ucyate pañcaskandhāḥ / pañcaskandhāḥ pañcaskandhaiḥ śūnyāḥ / evaṃ bhāvo bhāvena śūnyaḥ*

484) Den dogmatischen Hintergrund für diese Interpretation bildet die Sautrāntika-Schule, nach deren Auffassung die unverursachten Gegebenheiten, Raum (*ākāśa*), Unterdrückung ohne Erkenntnis (*apratisaṃkhyānirodha*), Unterdrückung durch Erkenntnis (*pratisaṃkhyānirodha*) (= Nirvāṇa) und Soheit (*tathatā*), keine realen Dinge sind wie nach der Lehre der Sarvāstivādin - diese kennen nur die ersten drei der unverursachten Gegebenheiten -, sondern lediglich Nichtsein. - vgl. AK II, 278ff; FRAUWALLNER, PhB, 117f;

"usw." bedeutet demnach die Unterdrückung ohne Erkenntnis und die Soheit. Letztere ist zwar unten als Höchstes Sein (*parabhāva*) - dessen Leerheit sich ganz wesentlich von der Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*) unterscheidet - eigens behandelt, jedoch ist das wohl kein Grund, sie an dieser Stelle auszuklammern. Vielmehr scheint lediglich eine verschiedene Schwerpunktsetzung vorzuliegen: Wenn man die Soheit unter dem Aspekt der unverursachten Gegebenheit (*asaṃskṛtadharma*) betrachtet, ist sie Nichtsein (*abhāva*) und als solches leer. Betrachtet man sie jedoch als Höchstes Sein (*parabhāva*), so ist sie die Leerheit (*śūnyatā*) schlechthin (vgl. Anm.499).

485) nach J 373a3

486) vgl. ŚS 1411,18f; PV 198,1f *abhāva ucyate asaṃskṛtaṃ / tac cāsaṃskṛtam asaṃskṛtena śūnyam */ **abhāvo 'bhāvena śūnyaḥ** / ***iyam ucyate abhāvaśūnyatā****

* PV fügt ein: *akūṭasthāvināśitām upādāya*
** - ** fehlt in PV
*** - *** fehlt in ŚS

487) vgl. Pras 265,7f *sa caiṣa bhāvānām anutpādātmakaḥ sva-*

bhāvo ... abhāvamātratvād ... - "Nun ist dieses im Nichtentstehen bestehende (*anutpādātmaka*) eigene Sein (*svabhāva*) der Dinge zugleich reines Nichtsein (*abhāva-matra ...*" (zur Übersetzung vgl. SCHAYER, Ausgewählte Kapitel, 64; LVP, MCB II, 41).

488) = *dharmatā* (*chos ñid*) (J373a4); vgl. Pras 264,12f *atha keyaṃ dharmāṇāṃ dharmatā dharmāṇāṃ svabhāvaḥ / ko 'yaṃ svabhāvaḥ prakṛtiḥ*

489) MAv 339,16 *kyis* (D) : *kyi*

490) MAv 339,16 *gyis* (D,Ts) : *gyi*

491) Die Erklärung dieser Art der Leerheit entspricht jener der Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtiśūnyatā*) (MAv 315,3-13), weicht aber von den Erklärungen der Prajñāpāramitā-Texte ab. Dort heißt es, daß das Eigene Sein nicht durch Wissen (*jñāna*) und Anschauung (*darśana*) erzeugt ist. -
vgl. ŚS 1411,20-1412,1 *svabhāva ucyate prakṛtir aviparītaṃ / tatra yā śūnyatā sā na jñānena kṛtā na darśanena / iyam ucyate svabhāvaśūnyatā;*
PV 198,3-5 *svabhāvo hi prakṛtir aviparītatā tasyā yā tayā śūnyatā ... / na sā jñānena darśanena ca kṛtā / ... / iyam ucyate svabhāvaśūnyatā;*
R 257,3 verbindet bei der Behandlung der *prakṛti-śūnyatā* beide Erklärungen - vgl. Anm.212 und 214.

492) Zur Übersetzung von *gźan gyi dṅos po* (*parabhāva*) als "Höchstes Sein" vgl. J 373a6 *gźan gyi sgras ni mchog tu gyur pa'i don brjod pa yin te* - "Mit dem Wort *gźan* ist der Sinn von 'das Höchste' ausgedrückt."
Nach Ts 245a6ff sind in dem Ausdruck *gźan gyi ṅo bo* drei Bedeutungen impliziert:
1. das Höchste (*mchog*), d.h. die vollkommenste Wirklichkeit (*mchog tu byuṅ ba'i de kho na ñid*),
2. das Andere (*gźan*), d.h. das Objekt des vollkommenen

Wissens, das von der Welt verschieden, überweltlich ist, d.h. des vorstellungsfreien Wissens (*nirvikalpakajñāna*) (*'jig rten pa las gźan 'jig rten las 'das pa'i ye śes phul du byuṅ ba rnam par mi rtog pa'i ye śes so / dṅos po ste ṅo bo ni ye śes des rtogs par bya ba'o*),

3. das Transzendente (*pha rol na yod pa*), die Soheit (*tathatā*).

Eine andere Interpretation, die *para-* als "anders, fremd" erklärt, findet sich vor allem in den älteren Prajñāpāramitā-Texten:

PV 198,8f *na sā pareṇa kṛtā / ... iyam ucyate parabhāvaśūnyatā;*

AAV 96,21 (zit. AAA 96,25) *... pareṇa kartrā śūnyatvāt parabhāvaśūnyatā.*

Diese Art der Erklärung wird aber auch in späteren Kommentaren beibehalten:

z.B. Śuddh 124b8f *gźan gyis ma byas pa'i ṅo bo ñid yin pa'i phyir ... gźan gyi ṅo ba ste.*

Die Formulierungen bei Jayānanda: *gźan med dṅos po* (J 373b2) und *gźan gyi dṅos po med* (J 373b3) (sowohl in P als auch in D; N stand mir nicht zur Verfügung) stellen wohl Überlieferungsfehler dar: Im ersten Fall - ein Pratīka von MAv 340,4 - ist unmittelbar anschließend mit *gźan gyi dṅos po* der genaue Wortlaut des Textes wiedergegeben; der zweite Fall ist unklar.

In anderem Zusammenhang verwendet auch Candrakīrti den Ausdruck *parabhāvaḥ* im Sinne von "fremdes Wesen", etwa Pras 265,14ff, wo jedes eigene Wesen (*svabhāva*) aus der Sicht eines anderen eigenen Wesens als "fremdes Wesen" bezeichnet wird.

493) MAv 340,1 *bsgrags* (P,D,N,K_P,K_D,K_1,S,S_1,Ts,R) : *bsgrabs*

494) Für Pāda b und d dieses Verses überliefert bTsoṅ kha pa eine abweichende Übersetzung von Nag tsho (Ts 245a6). Nach dieser Übersetzung würde der Vers folgendermaßen lauten: *saṅs rgyas rnams ni byuṅ ba 'am /*
ma byuṅ yaṅ ni raṅ bźin ñid /
dṅos po kun gyi stoṅ ba ñid /
gźan gyi ṅo bo stoṅ par bsgrags -
"Das Wesen der Buddhas, ob sie entstanden oder nicht entstanden sind, ist die Leerheit aller Dinge. [Dieses Höchste Wesen] hat er als leer bezüglich eines Höchsten Wesens verkündet."

Mit Rücksicht auf die Prajñāpāramitā-Tradition (vgl. Anm.495) wäre dieser Übersetzung der Vorzug zu geben, inhaltlich ergibt sich wohl kein Unterschied.

Bemerkenswert ist jedoch, daß K_1 bei diesem Vers (240a6) nur geringfügig von der vorliegenden Version abweicht (a *'byuṅ* : *byuṅ*; b *ruṅ ste* : *yaṅ ruṅ*) und nicht mit dem Zitat bei bTsoṅ kha pa übereinstimmt. Auch das Zitat bei Red mda' ba (R 266,1), der offensichtlich die Übersetzung von Nag tsho kommentiert (vgl. Einleitung, 8 und 11f), deckt sich weitgehend mit der vorliegenden Version (b *ruṅ ste* : *yaṅ ruṅ*; c *gyis* : *gyi*).

495) vgl. ŚS 1412,2-5 *yā utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitair eṣa dharmasthititā dharmatā dharmadhātu dharmaniyāmatā / tathatā avitathatā ananya tathatā bhūtakoṭiḥ / iti hi yeṣāṃ dharmāṇāṃ pareṇa śūnyatā*
PV 198,6-9 *yā utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitair evaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā dharmastititā ... bhūtakoṭis tasyā yā tayā śūnyatā / ... / na sā pareṇa kṛtā / ... / iyam ucyate parabhāvaśūnyatā*;
vgl. weiters MAv 306,2f (69 + Anm.138)

496) d.i. das vorstellungsfreie Wissen (*nirvikalpakajñāna*) (Ts 245a8); vgl. auch MAv 306,7f *ma rig pa'i rab rib*

daṅ bral ba'i śes pas rtogs par bya ba'i raṅ gi ṅo bo'o

497) MAv 340,6 *rtogs par* (D,J;R *rtogs*) : *rtog par*

498) Die Bedeutung von *don* (*artha*) an dieser Stelle ist nicht eindeutig. Ich verstehe es als "Gegenstand", und zwar als den Gegenstand der vorliegenden Ausführungen, womit *don* also das Höchste Sein (*parabhāva*) bezeichnen würde.

499) Aus den drei Erklärungen ergeben sich zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten für "Höchstes Sein" bzw. "Leerheit des Höchsten Seins":

Im ersten und dritten Fall ergibt sich die Leerheit des Höchsten Seins als jene Leerheit, die im Höchsten Sein besteht, die das Höchste Sein i s t, nicht aber die Leerheit des Höchsten Seins a l s Höchstes Sein. Diese beiden Fälle beziehen sich auf das Höchste Sein in seinem subjektiven Aspekt, und Höchstes Sein (*parabhāva*), Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*), Soheit (*tathatā*) (vgl. Anm.484), Spitze des Seins (*bhūtakoṭi*), Wirklichkeit (*tattva*), Leerheit (*śūnyatā*) [an sich], Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*) usw. sind somit als Synonyme anzusehen.
Unter diesem Aspekt entspricht die Leerheit des Höchsten Seins inhaltlich der Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*) in der Liste der 16 Abarten (MAv 338,8ff). Hier wie dort fehlt auch die charakteristische Formulierung: "dieses ist als dieses (mit Instrumentalkonstruktion) leer" (*de ni de ñid kyis stoṅ ṅo*) oder ähnlich, und die Leerheit ist durch einen genitivischen Ausdruck näher bestimmt (MAv VI,223b [340,3] *de gźan dṅos po'i stoṅ ñid do*; vgl. Anm.482).

Die zweite Erklärung bezieht sich auf das Höchste Sein in seinem objektiven Aspekt, d.h. auf das Höchste Sein als Erkenntnisobjekt. Unter diesem Aspekt ist das Höchste Sein, das mit der Soheit (*tathatā*) usw. synonym

ist, die Leerheit aller Dinge; und die Leerheit des Höchsten Seins ist die Leerheit dieser Leerheit als diese (MAv 340,7 *de ni de ñid kyis stoṅ ṅo*).
In diesem Fall entspricht die Leerheit des Höchsten Seins inhaltlich der Leerheit der Leerheit (*śūnytāśūnyatā*) in der Liste der 16 Abarten (MAv 309,19ff).

In der Prajñāpāramitā-Tradition scheint - abgesehen von der unterschiedlichen Interpretation von *para-* (s. Anm.492) - die Beziehung zu der Leerheit der Leerheit im Vordergrund zu stehen:
Śuddh 124b8f *'di ni* (d.i. die *svabhāvaśūnyatā*) ... *gźan gyi ṅo bo ste / de bźin ñid do // de ni de'i bdag ñid kyis stoṅ pa ñid de;*
Auch Jayānanda erklärt die Leerheit des Höchsten Seins als Leerheit der Leerheit: ... *gźan gyi dṅos po ni stoṅ pa ñid yin la / des stoṅ pa ni gźan gyi dṅos po stoṅ pa ñid do* (J 373b1).

Soweit mir bekannt, geht lediglich bTsoṅ kha pa auf die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten ein (vgl. Anm.492).

500) J 374a1 setzt *blo gros* (*mati*) mit *śes rab* (*prajñā*) gleich

501) MAv 340,18 *gsal byas pa* (P,D,N,K_P,K_D,K_1,S,J) : *gsal byas pa'i*

502) MAv 341 *rtogs te* (K_P,K_D,K_1,S_1) : *rtogs de*

503) vgl. MAv 73,2-12 (MAv_L, Le Muséon 10, 272);
zur Unterdrückungsversenkung als Ausgangsbasis für das Eintreten ins restlose Nirvāṇa (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*) s. SCHMITHAUSEN, Nirvāṇa-Abschnitt, 47 und 123-127; vgl. weiters Siddhi 204-214, 405-409, 438f (= Yoga-śāstra, 80); PV 70,14-71,7; für weitere Literatur MSaṃ 15*f

504) MAv 341,2 *de ltar* (D,N,S,J) : *de de ltar*;
Möglicherweise ist auch eine Korrektur zu *de la de ltar* (OGAWA, 353 Anm.4) gerechtfertigt - vgl. LVP *de[r] de ltar*.

505) MAv 341,2 *dpyad pa* (P,D,N,S,J) : *dbyad pa*

506) MAv VI, beginnend mit v.8, d.i. der Nachweis der Leerheit; das J 374a5 genannte *dag las ma yin* stammt aus dem im einleitenden Bhāṣyam zu diesem Vers zitierten MK I,1 (MAv 81,7).

507) MAv 341,5 *gaṅ la* (D) : *gaṅ yin gaṅ la*

508) MAv 341,12,13 *gtogs* (D,J,Ts) : *rtog*

509) MAv 341,12 *yin la* (D) : *yin*

510) vgl. KPv 16

511) nach J 374b3

512) Das sind die Pratyekabuddhas; MAv 4,1-5 erklärt die Bezeichnung "Mittlere Buddhas" damit, daß sie bezüglich Verdienst (*puṇya*) und Wissen (*jñāna*) zwischen den Hörern (*śrāvaka*) und den richtig und voll erwachten Buddhas (*samyagabhisaṃbuddha*) stehen. - vgl. dazu J 8a8-9a5;
vgl. weiters KLOPPENBORG, 16ff

513) vgl. MAv I,8 (17,17-19, 19,1); I,8d zit. Pras 353,1: *dūraṃgamāyāṃ tu dhiyādhikaḥ*; vgl. DE JONG, Cinq Chapitres, 13 Anm.36;
zur Überlegenheit der Bodhisattvas auch CONZE, Perfect Wisdom, 24ff

514) Im Sanskrit-Original liegt hier vielleicht eine etymologisierende Erklärung des Wortes *śrāvakaḥ* als Patronymicum-Ableitung von *śravaḥ* vor.
An anderer Stelle ist mir diese Art der Erklärung nicht bekannt: vgl. AVinS 253,7 *pareṇa śrāvyanta iti*

śrāvakāḥ - "Hörer bedeutet: sie werden von jemand anderem zum Hören veranlaßt.";
VM 180,24f *bhagavato ovādānusāsaniṃ sakkaccaṃ suṇantī ti sāvakā* - "Hörer bedeutet: sie hören aufmerksam die Unterweisung des Erhabenen." (vgl. ÑYĀṆAMOLI, 237);
SP 80,5f (s. Anm.404);
vgl. auch KPv 88 *de bźin gśegs pa las ni ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas thams cad 'byuṅ ṅo*

515) J 374b7 *sbyin pa la sogs pa* und *stoṅ pa ñid*;
Ts 246a5f *rgya che ba'i lam gyi rim pa* - "die Stufen des allgemeinen Pfades (*pṛthpatha*)" und *zab mo'i lam gyi rim pa* - "die Stufen des tiefen Pfades (*gambhīrapatha* ?)";
Ts 246b1 *thabs daṅ śes rab* - "Methode (*upāya*) und Einsicht (*prajñā*)";
K_1 240b1 liest *don dam* (*paramārtha*) statt *de ñid* (*tattva*)

516) vgl. Pras 538,10f ... *asthānayogena nabhasīva haṃsarājāḥ sthitāḥ svapuṇyajñānasaṃbhārapakṣapātavāte* ... - "Ohne Unterstützung fliegen die Könige der Gänse am Himmel, im Wind, der durch die (beiden) Schwingen ihrer Anhäufung von Verdienst und Einsicht (entstanden ist)." (zur Übersetzung vgl. STCHERBATSKY, Nirvāṇa, 209)

517) Nach J 375a3f sind das die Erweckungen der Wachsamkeit (*smṛtyupasthāna*) usw., d.h. die zur Erleuchtung verhelfenden Gegebenheiten (*bodhipākṣikadharma*).

518) s. Anm.516 (J 375a6)

519) MAv 342,7 *gaṅ gi na* (P,N,S;J *gaṅ gi tshe*) : *gaṅ gi[s] na*

520) MAv 342,9 *'di'i gśog* (P,D,N,S) : *gśog*

521) MAv 342,11 *zin to* (P,D,N,S) : *zin te*

APPENDICES

APPENDIX I: KRITISCHER APPARAT

Grundlage für diesen kritischen Apparat ist MAv; Stellenangaben (nach Seite und Zeile) beziehen sich also auf diese Textausgabe, und nicht näher bezeichnete Lesarten sind ebenfalls die von MAv.

Rein orthographische Varianten (wie etwa *bltos* : *ltos*; *byin gyis brlabs* : *byin gyis rlabs*; usw.) oder geringfügige Abweichungen, sofern sie keine Bedeutungsänderung verursachen (wie etwa *ma yin* : *min*; *sa yi* : *sa'i*; usw.), sind zwar aufgenommen, doch ist in solchen Fällen stets der Version von MAv der Vorzug gegeben.

Druckfehler sind wie eigene Varianten behandelt, ohne Rücksicht darauf, ob sie in LVP korrigiert sind oder nicht; sie lassen sich aber unschwer als solche erkennen. Ebenso sind auch offensichtlich sinnlose Varianten berücksichtigt.

Aus den in der Einleitung genannten Gründen sind primär die v.l. der Kanoneditionen berücksichtigt, jene von K_1, den Separatdrucken und den sonstigen Quellen sind - sofern nicht schwerwiegende Gründe eine andere Entscheidung erfordern - nur dann berücksichtigt, wenn sie mit wenigstens einer Kanonedition oder mit LVP übereinstimmen oder nahe verwandt sind.

LVP ist wie ein eigener Quelltext behandelt, da es nicht in allen Fällen klar ist, woher die dort angegebenen Varianten stammen.

288,12 *nags tshal* (D, K_P, K_D, K_1, S_1, Ts, L, R) : *nag tshal*
15 *ma yin* : *min* (D)
18 *bsñad* : *sñad* (P)
289,1 *'jig rten* (D, J, Ts, R) : *'jig rten pa*
4 *że* (Ts, R) : *śe*
5 *yon tan yan lag* : *yan lag yon tan* (K_P, K_D, LVP, S_1, J, L)
9 *dag* : *de dag* (D)
12 *'phyaṅ* (P, D, N, S, Ts) : *'phaṅ*
15 *brten* : *rten* (D, LVP)
17 *'dogs* : *gdags* (D);
bltos : *ltos* (D);
yan lag : *yan lag dag* (D);
śiṅ (P, D, N, LVP, S) : *śaṅ*
18 *bltos* : *ltos* (D) [2 mal]
290,1 *dpyad pa* : *dpyad na* (D);
bźug : *gźug* (D, N)
2 *bltos* : *ltos* (D);
yin la : *yin pa* (D)
3 *bltos* : *ltos* (D)
4 *bya* : *bya ba* (P, N, S)
skyed : *bskyed* (P, D, N, K_P, K_1, S)
5 *skyed* : *bskyed* (P, D, N, K_1, S)
8 *śes par bya'i rgyu* : *śes par bya'o / rgyu* (D)
9 *khyod* : *khyed* (D)
11 *'gyur* : *'gyur ba* (K_P, K_D, LVP, S_1)
12 *'bras bu skye bar* (D) : *'bras bur*
13 *gñis* : *ñid* (P);
żig : *żig tu* (D)
16 *byed* (P, D, N, S) : *byen*
18 *skyed* : *skye* (K_P)
19 *'gyur* : *gyur* (D)
291,4 *gcig* : *cig* (D)
6 *gyur* : *'gyur* (D)
8 *bskyed* : *skyed* (D)

291,11 *bskyed bya skyed par byed pa* (D,Ts) : *bskyed par bya ba;*
dag las (D) : *las*
12 *rtog* : *rtogs* (D)
15 *źes* : *śes* (P,D,N,S)
19 *rgyu rgyu ñid* : *rgyu ñid* (D)
292,5 *yi* : *yid* (P,N)
10 *gyis* : *gyi* (P,D,N,S,R)
13 *brtags* : *btags* (P,N)
14 *grub po* : *'grub po* (P,D,N,S,J,Ts)
15 *smras pa* : *smras pas* (D)
18 *'di ni* : *'dir ni* (K_D), *'dir na* (K_P)
khyod : *khyod khyod* (P)
293,2 *rtog* : *rtogs* (D)
7 *rnam* : *rnams* (D)
8 *kyi* : *kyis* (K_P,K_D,K_1,LVP,S_1,Ts,R)
10 *kyis* : *kyi* (P,D,N,S)
12 *gi* : *mi* (K_P)
294,3 *bskyed* : *skyed* (D)
9 *bya'o* : *bya ba'o* (D)
11 *smra'o* : *smras so* (D)
12 *sun ni* : *gsum ni* (D)
17 *'gyur te* (P,D,N,S) : *'gyur*
295,1 *gñis* : *gñi ga* (P,D,N,S)
6 *kyis* : *kyi* (P,N,S)
296,3 *sñad du* : *sñad* (P)
6 *gzuṅ* : *bzuṅ* (K_P,K_D,LVP,S_1,Ts);
rnam 'tshe : *rnams tshe* (K_P,K_D,LVP,S_1,J), *rnams kyi tshe* (Ts), *de tshe* (K_1), *de'i tshe* (R)
7 *rnam pa* (P,D,N,S,J) : *rnam par*
12 *źes śes* (D,K_P,K_D,S_1,J) : *śes śes*
15 *rtog* : *rtogs* (D)
19 *sgrub* : *bsgrub* (D)
297,1 *thal ba* : *thal bar* (D)

297,4	*nus pa* (P,D,N,S) : *nus ba*
7	*smra bas* (D,N,S,Ts) : *smra bar*
8	*'phags pa lhas* : *'phags pa'i lhas* (D)
11	*na'aṅ* : *la'aṅ* (D)
14	*tshe* : *te* (D)
16	*yi* : *yis* (D,Ts)
19	*dbu ma'i* : *dbu ma pa'i* (D)
20	*rgyu* (J) : *rgyu'i* [?]
298,2	*ma yin* : *min* (D)
3	*skabs su* (D *skabs*) *med pa ñid* (D,J,Ts) : *skabs su med*
10	*btab pa'i* (P,D,N?,J,Ts) : *btab ba'i*
13	*ṅo bo'aṅ* : *ṅo'aṅ* (P,N);
	'gyur (P,D,N,K_1,S) : *gyur*
16	*ma dag ... dag* : *dag ... ma dag* (D)
17	*byuṅ* : *'byuṅ* (D,Ts)
299,9	*'gegs* : *bgegs* (P), *'gags* (S);
	te por (P,D,N,S,J,Ts) : *te bor*;
	tshegs (P,D,N,J,Ts) : *tshigs*, *tshogs* (S)
11	*dṅos rnams* : *dṅos po rnams* (P,N,S);
	dṅos po : *dṅos por* (K_P)
12	*nus pa* : *nus par* (K_P); *źus par* (K_D)
	ji lta de ltar : *ji la de ltar* (K_D); *ji ltar* (K_P)
14	*bcol* : *gcol* (D,J), *rtsol* (K_D)
19	*de lta yin daṅ* : *de ltar yin daṅ* (D,J), *de ltar na* (R)
300,2	*sbed* (D) : *spad*, *sbad* (P,N?,S,J,Ts)
3	*sbubs* (D,S,J,Ts,R) : *sbrus*;
	srad (D,S,Ts,R) : *sras*
4	*rgya* (P,D,N,S,J,Ts,R) : *rgyu*;
	sran : *bsran* (D);
	ste (P,D,N,LVP,S) : *sti*
5	*'dra bas* (D,J) : *'dra ba*, *brda ba* (P)
7	*'dir* : *'di* (D)

300,11 *'dir* : *'di* (P,D,N,K_1,S,R)

12 *rgol ba pa* (P,N,K_P,K_D,S) : *rgol ba po*

14 *'brel par* : *'brel bar* (D);
rnam par : *rnam bar* (D)

17 *sked par byed* (D) : *bskyed*

18 *gtaṅ bar* : *gtaṅ par* (D)

301,1 *bsal* : *gsal* (P,N,LVP,S)

5 *ma bźag* (Ts) : *bźag*;
bzlog : *bzlog pa* (D,Ts)

16 *chad* (D,J) : *cad*

18 *bśad pa* : *bśad* (D)

19 *rnam* : *rnams* (K_D)

20 *dbye bas* : *dbye ba* (K_P,K_D)

302,10f *'di pa tsam* (P,D,N,S,J,Ts) : *'di tsam*

12 *bsgoms* : *sgom* (D,Ts), *bsgom* (N,S,R);
spyod (D) : *dpyod*

14 *bźag* : *gźag* (D,Ts)

16 *gdul bya* : *gdul ba* (P,D,N,K_P,LVP,S,J)

17 *rnam pa gñis* (D) : *gñis*

17f *gdul bya'i* : *gdul ba'i* (P,D,N,LVP,S)

303,1 *bźir* : *gźir* (K_P)

18 *gdul bya'i* : *gdul ba'i* (P,N,LVP,S)

304,13 *kyaṅ* : *kyis* (K_D)

17 *yin pa /* : *yin pa /* 182

18 *'dod /* 182 : *'dod /*

19 *'gyur ba na* (D) : *'gyur ba*

305,1 *rna ba daṅ sna daṅ lce* (D,$\acute{S}S_{tib}$,PV_{tib}) : *rna ba daṅ* [*sna ba daṅ*] *lce*, *rna ba daṅ lce* (P,N,S)

9 *ther zug pa* (D,Ts) : *ther zug*

13 *yi* : *yin* (D)

18 *bltos* : *ltos* (D)

20 *mdzad* (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *mjad*;
bu'i : *pa'i* (D);
slob dpon (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *slob dpan*;
gyis (D,J,Ts) : *gyi*

306,7 *bltos* : *ltos* (D)
9 *su smra* : *smra* (D)
10 *bsgom* : *sgom* (D)
12 *brgya* (P,D,N,S,Ts) : *brkya*
13 *'gag* (D,N,LVP,S,J,Ts,RM) : *'gags*
15 *rab tu bsñad* (D,J,Ts) : *bsñad*
19 *mi 'jigs pa ste* (RM) : *ste* [?]
307,2 *chos ñid de* : *chos de ñid* (D);
skra 'am gos : *skra 'am mgo* (LVP,J),
mgo'i thod (RM)
3 *rnam par* (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *rnam bar*
5 *spyod* (P,D,N,S,J,Ts,RM) : *dpyad*;
don med : *med* (D);
byuṅ : *'byaṅ* (LVP), *'byuṅ* (J,RM)
9 *źig* (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *nig*
10 *bltos* : *ltos* (D)
14 *kyi* : *kyis* (D)
15 *'brel* (P,D,N,LVP,S,Ts) : *'bril*;
gzuṅ (D,J,Ts) : *bzuṅ*
16 *'di ñid* : *de ñid* (D)
18 *bźin* (P,D,N,S,J,Ts) : *bźid*
19 *de lta* : *de'i lta* (D);
spyod (P,D,N,S,Ts) : *dpyod*
20 *bltos* : *ltos* (D)
308,1 *bltos* : *ltos* (D)
3 *la* (P,D,N,S,J,Ts) : *na*
6 *gyis* (D,J) : *gyi*
8 *gñi ga la* (D) : *gñis la*;
bźag : *gźag* (D)
9 *me* (D,LVP,J,Ts) : *med*
tsha ba (D,J,Ts) : *tshaṅ ba*, *tshad pa* (LVP),
tshad ba (P?,N,S)
11 *bltos* : *ltos* (D)
13 *bltos* : *ltos* (D)

308,16 *chog* (D,N,S,J) : *mchog*

20 *gzuṅ* (D,J,Ts) : *bzuṅ*

309,3 *gaṅ phyir* : *gaṅ gi phyir* (P)

5 *daṅ* (P,D,N?,K_P,K_D,K_1,S,S_1,J,Ts,R) : *dad*

7 *raṅ bźin* (D,K_P,K_D,K_1,S_1,J,Ts,R) : *ṅo bo*

10 *źes* (D,S,R,PV_{tib}) : *śes*

17 *phyi naṅ* : *phyi daṅ naṅ gi* (D)

310,3 *bya'i* : *bya ba'i* (P,N,Ts)

4 *de* : *do* (LVP)

5 *ñid* (P,D,N,K_P,K_D,K_1,LVP,S,S_1,J,Ts,R) : *ñi*

6 *bzlog* : *zlog* (P,D,N,S)

7 *stoṅ pa ñid stoṅ pa ñid* : *stoṅ pa ñid* (D,PV_{tib})

12 *rtog* (D,N,S,J,Ts,R,LSt) : *rtogs*

19 *dpe yis* : *dpe yi* (D), *pa yis* (K_P)

311,6 *char* (D,K_D,S_1,R) : *car*

8 *te* : *de* (K_P,K_D)

13 *'dzin pa de dag gi 'dzin pa* (P,D,N,S) : *'dzin pa*

15 *de ni* : *'di ni* (K_1,LVP,R)

19 *mya ṅan 'das dṅos blo* (N *bla* ?) (P,D,N,K_1,LVP,S, J,Ts,R) : *myaṅ 'das dṅos po'i blo*

20 *par* : *pa'i* (P,N,S)

312,7 *'das pa* (P,D,N,S,J,Ts,R) : *'das*

12 *de yis* (D,N,K_D,LVP,S,J,Ts,R) : *di yi*, *de yi* (P,K_P,S_1)

313,3 *la* (D,N,S,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *las*

5 *'dus ma byas ni 'dus ma byas* (D;$ŚS_{tib}$,PV_{tib} *de ni 'dus ma byas*) : *'dus ma byas*

14 *stoṅ ste* (D) : *stoṅ*

18 *'gro* : *'bro* (N);
phyir : *źiṅ* (D)

314,3 *de la thog ma ... stoṅ pa ñid* (D,$ŚS_{tib}$,PV_{tib}) : *thog ma ... ñid*

5 *tha ma daṅ dbus* : *tha ma dbus* (D)

7 *tha ma daṅ* : *tha daṅ* (P,N,S)

10 *źes* : *ces* (K_D)

314,11 *'bor pa la : 'bor pa las* (P,N), *bor pa la* (K_1), *'khor ba las* (S)

12 *gtoṅ* (K_P,K_D,LVP,S_1,Ts,R) : *stoṅ*

13 *dor* (K_P,K_D,LVP,S_1,Ts) : *'bor, bor* (K_1)

16 *de de'i : de yi* (K_1,LVP,R)

315,6 *de'i : de* (P,D,N,K_1,S,R);

'dus (D,K_P,K_D,K_1,S_1,Ts,R) : *'dul*

la : las (P,N,S)

15 *tshor drug daṅ : tshor ba drug* (P,D,N,S)

16 *gzugs can : gzugs* (P)

316,5 *skye mched drug : drug* (D,S)

6 *te reg pa nas yid kyi 'dus te reg pa* (D) : *te reg pa, te rig pa* (S);

źes (P,D,N,S) : *śes*

8 *kyis : kyi* (P,N,S)

19 *po* (P,D,N,K_P,K_D,K_1,S,J,R,ŚS_{tib}) : *po'i*

317,8 *can te : can* (D)

9 *'phrod kyis* (D,J,Ts) : *'phrod kyi, 'phrod gyi* (P)

10 *gtoṅ : stoṅ* (LVP,J)

18 *do : de* (K_D)

318,5 *tshad : mtshad* (K_P)

8 *'khrugs* (D,K_P,K_1,LVP,S_1,J,Ts,R) : *'khrug*

11 *chos : ni* (P,D,N,K_1,S,R)

13 *thar pa : thar pa'o* (D)

319,7 *ma dmigs* (D,Ts,R) : [*ma*] *dmigs, dmigs* (P,N,S)

15 *kyi : kyis* (D,N)

16 209 (LVP) : 210

18 *gzugs med par* (P,N,LVP,S) : *gzugs med bar, gzugs su* (D)

320,8 *bya* (P,D,N,S) : *bya ba*

12 210 (LVP) : 211

13 *ṅa yaṅ dag par* (D;ŚS_{tib},PV_{tib} *bdag gis yaṅ dag par*) : *yaṅ dag par*;

rdzogs (P,D,N,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *rjogs*

320,14 *kye ma* (P,D,N,LVP,S,ŚS$_{tib}$,PV$_{tib}$) : *kyi ma*

15 *rdzogs par* (P,D,N,LVP,S,J) : *rdzogs bar*;

saṅs ma rgyas (D,ŚS$_{tib}$,PV$_{tib}$) : *saṅs rgyas*

18 *kye ma* (D,N,LVP,S,J) : *skye ma*

19 *'di rnams* (N,LVP,S,ŚS$_{tib}$,PV$_{tib}$) : *'di, de rnams* (D)

321,2 *mi 'gyur ba* ⟨*źes bya ba*⟩ : *mi 'gyur ba*;

med do (D) : *med de*

9 *so so* (P,D,N,K$_1$,LVP,S,J,Ts,R) : *so sor*

ni : *na* (K$_D$)

10 *chad* : *tshad* (K$_D$)

11 *so so* (P,D,N,S) : *so so*[*r*];

rig pa rnams (D) : *rig pa*

17 *pa* : *pa'i* (D)

20 *mtshan* (P,D,N,S,J) : *mtshaṅ*

322,3 *dga' ba'i* : *dga' ba ñid kyi* (D)

5 *źes bya* : *źes bya ba* (D), *śes bya* (K$_P$)

14 *saṅs rgyas pa* (P,N,LVP,S,ŚS$_{tib}$,PV$_{tib}$) : *saṅs rgyus pa*, *saṅs rgyas pa dag* (D)

323,10 *gi* : *gis* (D)

14 *bcom ldan 'das rnams* (P,D,N,S,TMN) : *bcom ldan 'das*

16 *brkyaṅ* : *smyoṅ* (D), *smyaṅ* (TMN)

324,1 *źabs* : *rkaṅ pa* (D)

2 *źabs* : *rkaṅ pa* (D)

5 *sor* (D,TMN) : *so sor*;

kyi (D,TMN) : *kyis*

6 *drug pos kyaṅ bskyod* : *yug pa'i rluṅ gis kyaṅ bzlog* (D,J)

7 *de'i phyir* (P,D,N,S,TMN) : *de phyir*;

sku : *lus* (D)

9 *'khrul* (P,D,N,S,TMN) : *'khrup*

11 *tshigs su* : *tshig tu* (D)

12 *smra* : *sma* (D)

16 *gsuṅ* : *ṅag* (D)

17 *thugs* : *sems* (D)

WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

Heft 1 (1977):

Ernst Steinkellner: Verse-Index of Dharmakīrti's Works (Tibetan Version). ö.S. 200,-

Heft 2 (1978):

Lobsang Dargyay: Die Legende von den Sieben Prinzessinnen (Saptakumārikā-Avadāna). ö.S. 200,-

Heft 3 (1979):

Piotr Klafkowski: The Secret Ḍeliverance of the Sixth Dalai Lama, as narrated by Dharmatāla. ö.S. 200,-

Heft 4 (1980):

Gudrun Bühnemann: Der Allwissende Buddha. Ein Beweis und seine Probleme. Ratnakīrtis Sarvajñasiddhi. ö.S. 200,-